١٧٧

مركز البحوث والدراسات

حول الاستشراق الجديد

مقدمات أولية

عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

حول الاستشراق الجديد

معلومات أولية

تأليف
عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

الطبعة الأولى

ⓒ **مجلة البيان، ١٤٣٥هـ**

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الوهيبي، عبدالله عبدالرحمن

حول الاستشراق الجديد مقدمات اولية./ عبدالله عبدالرحمن الوهيبي، - الرياض، ١٤٣٥هـ

ص ١٨٤؛ ١٤×٢١ سم

ردمك: ٧ - ٣٧ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - الاستشراق والمستشرقون أ. العنوان

ديوي ٣٠١,٢٩٥ ١٤٣٥/١٣٠

رقم الإيداع: ١٤٣٥/١٣٠

ردمك: ٧ - ٣٧ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

□ الإهداء

إلى والديَّ الجليلين.. وزوجتي الكريمة..

على ما بذلوا ويبذلون من الدعم والمساندة والتضحية والدعاء..

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد نعى بعض الباحثين على المشتغلين بالعلوم الإسلامية، لا سيما من يتصدى منهم للكتابات الغربية الطاعنة في نصوص الوحي، والتاريخ الإسلامي؛ ضعف المواكبة للأطروحات الاستشراقية الجديدة، وهو ضعف عام يعود بالأساس إلى قلة المختصين في هذا المجال العلمي (الاستشراق)، الذي تحوّل بمرور الوقت إلى تقليد مستهلك ومبتذل من الماضي، تجتر فيه كتابات قديمة، وردود مكرورة على أطروحات استشراقية عفى عليها الزمن.

إن اشتداد غلواء العولمة الثقافية والفكرية والتي شهدت منعطفاً حاداً في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م يوجب على النخب الإسلامية بذل المزيد من الجهود في سبيل استيعاب ومواكبة الموقف الغربي من واقع المجتمعات والحركات الإسلامية، وأن ينفر طائفة من فضلاء الباحثين إلى تفكيك وتحليل الدراسات الغربية التي تناقش شؤوننا، وتبحث في قضايانا المعاصرة، بغرض

الاستفادة منها، وتعميق الوعي بالسياسات الغربية، ونقدها وفقاً لمنظورات الشرع والواقع.

لقد ساهمت موجة الاتصال العالمي وألوان شبكات التواصل الجماهيري في انتشار المضامين الاستشراقية الجديدة تجاه الواقع الإسلامي المعاصر بتجلياته كافة، والتي صنعتها المؤسسات الأكاديمية الغربية، ومراكز الأبحاث، وروجتها وسائل الإعلام الدولي، وساندتها السياسات العالمية، ودافعت عنها شريحة واسعة من كتابنا المستغربين، لا سيما مع تغلغل الحالة التغريبية في البلاد العربية، وسيطرتها على منافذ التأثير، وشيوع سياسات محاربة الإرهاب وفق المنظور الأمريكي، ومع أنماط الاحتلال الثقافي الجديد، الذي ظل يدفع باتجاه تطبيع المضامين السلبية عن العرب والمسلمين، وكل ما من شأنه خدمة مشاريع الهيمنة في عصر «الشرق الأوسط الكبير».

إن أكثر ما يميز الاستشراق الجديد هو أنه لم يعد يقتصر على الدارسين الغربيين وحسب؛ وإنما يستعين بجيش من الدارسين والمحللين العرب والمسلمين تكاد تقتصر مهمتهم الكبرى على دعم التصورات المنتجة عن الإسلام والعرب، ومع الأسف فلقد أصبحت «الوظيفة الحقيقية [لغالبية] مؤلفات وكتابات النخب العربية العاملة في حقل الاستشراق الجديد هي أن يعاد من خلالها عرض المجتمع العربي

كموضوع دراسي وتشريحي قابل للمعاينة من جانب اختصاصيين آخرين، بوصفه مجتمعاً شاذاً وغرائبياً»(١). ويأتي هذا الكتاب المختصر(٢) ليلقي الضوء على مسيرة الاستشراق الجديد، ويكشف عن ظروف تشكله، ويوضح نماذج لأطروحات الحقل الاستشراقي الجديد، ويقدم إشارات حول أبرز وجوه النقد الموجهة لهذا الحقل.

هذا، وأشكر الله تبارك وتعالى على تيسيره إتمام هذا العمل، وأسأله سبحانه وتعالى أن يصلح أحوال المسلمين، وأن يقينا شر نفوسنا، وشر أعدائنا، والحمد لله رب العالمين.

عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي
الرياض
٣/ ١١/ ١٤٣٤هـ
Twitter: @aalwhebey
Email: aalwhebey@gmail.com

---

(١) فاضل الربيعي، مابعد الاستشراق-الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء، ص١٨٥، ٢٥.

(٢) أصل هذا الكتاب بحث مقدم لإكمال متطلبات مرحلة الماجستير في قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة -جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد أجريتُ عليه تعديلات كثيرة وجوهرية. وأنتهز الفرصة هنا لأشكر المشرف على البحث فضيلة الشيخ الدكتور عبدالله الزايدي، وأثني بالشكر والامتنان لكل من ساعدني في هذا العمل وأخص منهم؛ معالي الأستاذ الدكتور علي النملة، وفضيلة الدكتور مازن مطبقاني، وفضيلة الشيخ عبدالرحمن بن طالب.

المدخل

في العاصمة الفرنسية باريس في العام ١٩٧٣م/ ١٣٩٣هـ عقد مؤتمر كبير بمناسبة مرور مائة عام على بداية عقد المستشرقين لمؤتمراتهم العالمية، والتي كانت تعقد كل ثلاث إلى خمس سنوات، وكان اللافت في المؤتمر أنه شهد تصويتاً على مدى رغبة المشاركين في الإبقاء على مصطلح «مستشرق»، وكانت النتيجة لصالح إلغاء التسمية، والتوافق على تغيير اسم المؤتمر إلى «المؤتمر العالمي للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال إفريقيا»، ثم عقد تحت هذا الاسم مؤتمران قبل أن يستبدل الاسم إلى «المؤتمر العالمي للدراسات الآسيوية والشمال إفريقية»، وهكذا «ألغى المستشرقون المعتمدون مصطلح مستشرق، ورُمي في ركام مزبلة التاريخ!»[1] كما يقول برنارد لويس[2].

(١) انظر: برنارد لويس، الإسلام والغرب، ترجمة فؤاد عبدالمطلب ص١٥٧-١٥٨، و: مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص١٢.

(٢) مستشرق شهير يهودي المعتقد، صهيوني الفكر، أمريكي الجنسية، ولد في لندن في العام ١٩١٦م/ ١٣٣٥هـ وهو أستاذ فخري لدراسات الشرق الأوسط في جامعة برنستون. من أعماله الشهيرة كتابه عن نشأة تركيا الحديثة، ولايزال من أتباع المدرسة الاستشراقية التقليدية، ولكنه وبسبب حاجة

في الواقع لم يكن هذا التحوّل هامشياً، وإنما كان أشبه بتتويج لتفاعلات ثقافية وفكرية وسياسية متعددة داخل الحقل الاستشراقي التقليدي، وإن كان هذا الإجراء لا يعني انتهاء الاستشراق التقليدي أو القديم/ الكلاسيكي، بل لا يزال موجوداً على مستوى النسق المنهجي السابق -على ما لحقه من الضعف الشديد-، أما على مستوى النظريات المستبطنة، والمضامين الأيديولوجية، فقد تصاعد نموها بشكل كبير، وأعيد تأهليها، وإنتاجها بصورة جديدة، باستخدام المداخل العلمية التي وفرتها العلوم الإنسانية الحديثة، بحيث أصبحت أكثر جاذبية، وتتميز بكثير من العمق والأهمية.

ولذلك يرى براين تيرنر -أستاذ علم الاجتماع بجامعة أبيردين بسكوتلندا- أن الاستشراق قد أظهر العديد من أعراض الأزمات الداخلية بل الانهيار، منذ الحرب العالمية الثانية (١٩٣٧-١٩٤٥م)،

السوق المتزايدة للتعرف إلى الإسلام كتب أطروحات شبه شعبية عدة، وقرر العديد من النتائج التي توصل إلى بعض الباحثين في أنثربولوجيا الإسلام. ويعد أحداث ١١ سبتمبر شهدت كتب برنارد لويس عودة للواجهة، وهي تحمل عادةً آراء شديدة التطرف والعدائية ضد الإسلام والمسلمين، وهو أول من سكّ مصطلح "صدام الحضارات". انظر: رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ص١١٥. وللتوسع في سيرته انظر: مازن مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٦٩ ومابعدها.

ولكن لم يكن من السهل إيجاد البديل؛ وذلك لأن الاستشراق ما زال يحتفظ بدعم فكري ومؤسساتي، وهو يملك مقومات ذاتية تدعم وجوده. وقد جرت محاولات عدة لإعادة بناء مجاله العلمي[1]، بما يضمن استمرار فاعليته، وتحقيقه لأهدافه.

هذا الكتاب يسعى لاستنطاق المصادر المتاحة لتكوين صورة واضحة المعالم عن هذه المحاولة التي تهدف إلى إعادة بناء المجال العلمي، والمنهجي في الحقل الاستشراقي، والتي اصطُلح على تسميتها في الكتاب بـ(الاستشراق الجديد) أو الاستشراق المتجدد.

وسأتناول -بمشيئة الله- هذا الموضوع وفقاً للخطة التالية:

المبحث الأول: سأستعرض فيه أبرز المحطات المهمة في السياق التاريخي والفكري للاستشراق منذ نشأته، وحتى تبلوره في صيغته الحديثة «الاستشراق الجديد»، مع الإشارة إلى التطورات التي حدثت بعد ذلك حتى أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م. وقد ارتكز البحث فيما يخص المرحلة التي نشأ فيها الاستشراق الجديد (ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين)؛ على الحقل الاستشراقي الأمريكي بشكل أساسي.

---

(١) انظر: مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص٢٢.

المبحث الثاني: يتضمن مقاربة في مفهوم الاستشراق الجديد، ووصف لبعض الشروحات التي تناولت مفهوم الاستشراق الجديد، وإيضاحات متعددة حول البنية الفكرية العامة للاستشراق الجديد، سواء كان ذلك على مستوى المناهج العلمية، أو مستوى المضامين الثقافية والفكرية.

المبحث الثالث: يتمحور حول نماذج من مناهج الاستشراق الجديد، وألقيت الضوء فيه على المنهج الأنثربولوجي، والمنهج اللغوي (الفيلولوجي) المطوّر.

المبحث الرابع: خصصته لبحث أبرز الأفكار المهمة في نقد الاستشراق الجديد، وجعلت هذه الانتقادات في مسارين، الأول: أوضحت فيه ما يتعلق بالأوجه والصور والنماذج التي تؤكد شدة الارتباط بالإرث السلبي في الاستشراق القديم/ الكلاسيكي، والثاني: لخصت فيه أبرز الإشكاليات المنهجية التي تشير إلى ضعف مصداقية وحياد العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتشكك في مدى موضوعيتها.

وقد حاولت التغلب على بعض الصعوبات التي واجهتني؛ كعدم المعرفة باللغة الأجنبية التي كتبت بها أهم الأعمال في الموضوع محل الدراسة، بالإضافة إلى الشح في المصادر العربية والمترجمة التي

تتناول الموضوع بخصوصه من الناحيتين التاريخية والفكرية، وأيضاً اتسام الموضوع بالتداخل والاتساع؛ وذلك يرجع في الأساس إلى كون الاستشراق بعمومه جزءاً من الحركة العلمية، والفكرية، والثقافية الواسعة في أوروبا، والولايات المتحدة، ولارتباطه بشكل عميق بمصالح القوى الكبرى، وارتهانه للسياق التاريخي والسياسي العام.

وأود التأكيد هنا على طابع البحث الذي يتسم بالاختصار الشديد، والمخل أحياناً، ويعوّل على تعدد الإحالات، وتنوعها، وهو -كما يؤكد العنوان- لا يعدو أن يكون مقدمة لمن أراد خوض غمار هذا المجال، ومن الله أستمد العون والتوفيق.

المبحث الأول
الاستشراق في المنظور التاريخي

«لماذا يبدو لنا بديهياً -كغربيين- أن الإرهاب عربي، والتعصب إسلامي؟

لا يكفي أن نقف ساخطين إزاء هذه الاختزالات الرهيبة. لا بد من فهم جذورها.

هل المطلوب البحث عن تفسير لها لدى المسلمين أم لدينا نحن؟

أفي تاريخهم أم في تاريخنا الخاص؟»

[تيري هنتش، الشرق المتخيّل-رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، ص١١]

نشأة الاستشراق القديم وتطوره حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي

(١)

شكّل الدين الإسلامي منذ ظهوره مشكلة بالنسبة لأوروبا النصرانية، فقد اجتاحت الفتوح الإسلامية قلب العالم النصراني، في الشام، ثم في صقلية، وشمال إفريقيا، والأندلس، وقام النصارى بتنظيم حروب عدة امتداداً للعداء الديني المستحكم بين العالَمين، واستجابة لظروف مختلفة، والتي اصطلح على تسميتها بـ«الحروب الصليبية»[١]، وفي أثناء ذلك بدأ النصارى الغربيون في تطوير صور أكثر تحديداً عن الإسلام، من خلال تزايد الاحتكاك بالمشرق الإسلامي عبر قوافل التجارة، وزيارات الحج، وغير ذلك.

كانت الجهود الأولى التي بذلها باحثون كنسيون لتحقيق فهم أكثر دقة للإسلام مدفوعة إلى حدٍّ كبيرٍ بالرغبة في معرفة الأعداء، ولتفنيد الإسلام بوصفه ديناً مزيفاً، وهرطقة باطلة؛ فنجد مثلاً الأب بطرس المبجل رئيس دير كلوني (ت١١٥٦م/ ٥٦٠هـ) يرى أنه لا يمكن تدمير الإسلام ما لم تفهم أخطاؤه؛ ولذلك كانت الدعايات الكنسية ضد الإسلام المرافقة للحروب الصليبية تعمّق

(١) انظر: ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص١٧.

الصور المشوهة والعدائية عن الإسلام ونبيه ﷺ بدافع حماية أتباعها من "الكفر والزندقة"[1]، ومع ذلك فقد رغب بعض الباحثين الكنسيين بالاستفادة من الثروة الفكرية المزدهرة آنذاك لدى العالم الإسلامي، وكان ذلك يمثل بداية الاتصال الغربي الفعلي بالحضارة الإسلامية، فبدأت طلائع المستشرقين -ومعظمهم كان من الرهبان- بالوفود إلى الأندلس إبان القرن الرابع الهجري الموافق للقرن العاشر الميلادي، ثم بعد عودتهم شرعوا بنشر المعارف التي حملوها من المسلمين إلى بلادهم، وأنشأت لذلك بعض المدارس العربية في روما، وظهرت العديد من الترجمات للكتب العربية في الطب والفلسفة والرياضيات وغيرها إلى اللاتينية[2].

وقد أدى الفشل الذريع الذي منيت به الحملات الصليبية ببعض الباحثين الكنسيين، ومنهم روجر بيكون (ت١٢٩٤م/ ٦٩٣هـ)، إلى القول بأن الكنيسة يجب أن تبذل جهداً كبيراً، طويل المدى، لكي تحوّل

---

(١) انظر: تيري هنتش، الشرق المتخيّل - رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، ص٨٢-٨٣، ويؤكد هنتش على:"أن المعاينة التي أخضعت لها الأدبيات القروسطية [نسبة للقرون الوسطى] تُظهر على الخصوص أن تداول الصور المسيئة إلى الإسلام ناجمٌ عن سوء النية أكثر منه عن الجهل" المرجع نفسه، ص٨٤.

(٢) انظر: ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ١/ ٤٢-٤٣. و: علي النملة، كنه الاستشراق، ص٤٦-٤٨.

المسلمين بشكل سلمي إلى النصرانية، ولتحقيق ذلك حثوا الكنيسة على تشجيع دراسة الإسلام واللغة العربية. وبالفعل قام الأب بطرس سالف الذكر بإصدار أول ترجمة لاتينية للقرآن الكريم، وكان ذلك في السنة ١١٤٣م/ ٥٣٧هـ وقد استمرت هذه الترجمة معتمدة في أوروبا حتى نهاية القرن السابع عشر(١). وهكذا فقد «كانت فكرة [التنصير] هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن، وعلوم اللغة العربية»(٢) كما يقول يوهان فوك. فـ«الاستشراق في بداية أمره لم يكن سوى أداة من أدوات التنصير»(٣).

في العام ١٣١٢م/ ٧١٢هـ عقد مجمع كنسي في فيين -وهي مدينة صغيرة تقع على نهر الرون في جنوب شرق فرنسا الحالية-، وتحدث فيه المعنيون بأنه لا يمكن تحويل المسلمين عن دينهم لأن قلوبهم قست؛ فهم يحتقرون الكتب المقدسة، وبناءً على ذلك طالب المجمع بإقامة كراسي للغة العربية، واليونانية، والعبرية، في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا، لكن هذه المطالبة لم تنفذ(٤).

---

(١) انظر: عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص١١١.
(٢) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص١٦ بتصرف.
(٣) ساسي سالم الحاج، مرجع سابق، ١/ ٥.
(٤) انظر: ضياء الدين ساردار، الاستشراق - صور الشرق في الآداب والمعارف الغربية، ص٥٤.

لاحقاً، أنشأ أول كرسي للغة العربية في الكوليج دي فرانس[1]، وكان ذلك عام ١٥٣٩م/ ٩٤٦هـ[2]، ومن هنا يمكن القول أن أول دراسة منتظمة للإسلام وتاريخه في أوروبا الغربية تعود إلى ذلك التاريخ، أي إلى نهاية القرن السادس عشر[3].

(٢)

في القرن العاشر الهجري تقريباً الموافق للقرن السادس عشر الميلادي كان العثمانيون في أوج قوتهم، في الوقت الذي كان العالم الغربي يدخل إلى عصر الإصلاح الديني الذي شهد تفكك العالم المسيحي، وانقسامه إلى كنائس كاثوليكية، وبروتستانتية تتبادل العداء، والعنف الذي لم يخل من إراقة للدماء[4]. كان العثمانيون

(١) أسست الكوليج دي فرانس في العام ١٥٣٠م/ ٩٣٦هـ لسد العجز مع جامعة باريس، وهي لا تعتبر مدرسة، ولا جامعة، ولا معهد أبحاث، ولكنها شغلت مكاناً مهماً في مجال المعرفة، ولا تقدم دبلومات، وهي مفتوحة مجاناً للجميع، وترتبط بوزارة التربية الفرنسية إلا أنها تتمتع باستقلالية في إدارتها الداخلية. وكراسي الدراسات فيها ليست دائمة بل متطورة بحسب تطور العلم، ويقدم الأساتذة المكلفون بهذه الكراسي محاضرات عامة، وتترك لهم حرية واسعة في اختيار البرامج التي يودون متابعتها. انظر: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، ص٨٩٤.

(٢) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٤٣.

(٣) ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٢٢، وللاستزادة في آراء الباحثين حول نشأة الاستشراق. انظر: علي النملة، كنه الاستشراق، ص٤٣-٥٧.

(٤) انظر: زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته، ص٩٤.

لحقبة طويلة البعبع الأكبر لأوربا، فقد أثاروا خوفاً ملحوظاً[1]، وصُوِّرُوا في الأدب الشعبي غالباً بوصفهم قوماً قساة، يتسمون بالتعصب والعنف، بطرق تعتمد على صور هزلية عن الإسلام ظلت سائدة طويلاً، بالإضافة إلى العديد من القصص الشنيعة والمثيرة المتداولة عن الفضائح الجنسية المزعومة للترك، والتي قيل أنها جرت في «حريم» السلطان العثماني[2]، وكان ذلك مما ساهم في ترسيخ الطابع الجنسي والشهواني والغرائبي للشرق في المخيلة الغربية.

وفي القرن الحادي عشر الهجري تقريباً الموافق للقرن السابع عشر الميلادي أصبحت الدول الأوربية أكثر مركزية وقوة تحت تأثير التغييرات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية العميقة؛ وهو الأمر الذي دفع رجال الدولة والفلاسفة السياسيين الأوروبيين في فجر النهضة إلى صياغة تصورات جديدة للنظام السياسي بعد نجاح القوى المدنية في تقويض الاستبداد الكنسي، فأعادوا

(١) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٣٦.

(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٩٥-٩٦. و: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٣٠١. وللاستزادة راجع: ضياء الدين ساردار، مرجع سابق، ص٨٦-٨٧، ٩١-٩٥. و: محمد الدعمي، الاستشراق-الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي، ص٨٥-١٠٨. و"الحريم" هو الجناح الخاص بالخليفة ونسائه وجواريه في القصر السلطاني.

قراءة وتفسير أرسطو وغيره، وتبنوا أيضاً التقابل الذي رسمه كثير من كتّاب اليونان القديمة بين الحرية الإغريقية، والاستبداد الآسيوي، وأصبحوا يعتبرون مجتمعهم قائماً على الحرية والقانون، وبالمقابل أصبحت الإمبراطورية العثمانية نموذجاً أصلياً لما يسمى بـ«الاستبداد الشرقي»، لكونها دولة تتميز بتركيز السلطة التعسفية غير القانونية المطلقة في يد السلطان كلي القدرة، وإنزال كل رعاياه إلى مرتبة العبودية عملياً.

اكتمل تطور مفهوم «الاستبداد الشرقي» على يد المفكر والقانوني الفرنسي مونتسكيو (ت١٧٥٥م/ ١١٦٨هـ)، وهو يرى -مثل أرسطو (٣٤٨-٣٢٢ ق.م) وغيره- أن المزاج الإنساني، ومن ثم النظم السياسية والاجتماعية تتحدد بدرجة كبيرة تبعاً للجغرافيا والمناخ، فالناس في المناخ البارد مثل أوروبا نشيطون وشجعان بالطبيعة، ويستطيعون الحفاظ على حريتهم وتوسيعها، بينما الناس في المناخ الحار متأنثون، ومتذللون بالطبيعة، ولهذا السبب كانت السلطة في آسيا استبدادية دائماً[1].

وقُدّر لهذا المفهوم «الاستبداد الشرقي» أن يعيش ويزدهر عبر القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وقام بعض مستشرقي

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٠١-١٠٢.

تلك الحقبة بتوظيف الافتراضات الجوهرية لمفهوم «الاستبداد الشرقي» بوصفها نظرية تساعد على تفسير توصل الغرب إلى الهيمنة على العالم اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، ولماذا كانت هذه الهيمنة ضرورية وجيدة[1].

(٣)

ببزوغ فجر النهضة شحب حلم الكنسية الغربية القروسطي برابطة شعوب مسيحية موحدة، وحلّ محله تصور أكثر علمانية، وجغرافية إلى حدٍّ ما، وهو تصور ينظر إلى الغرب بوصفه يتضمن أكثر من نوع من المسيحية، ويتكون بشكل متزايد من دول مستقلة لم يعد الدين يمثل قاعدة شرعيتها، وتم صرف النظر عن الرؤية المسيحية التقليدية التي كانت تنظر إلى ميلاد المسيح بوصفه علامة على قطعية جذرية مع كل حدث قبله، وبداية لعصر جديد، ومقدمة

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٠٣. وللاستزادة، انظر: مراجعة شريف عكاشة لكتاب (الاستشراق والإسلام: آراء المفكرين الأوروبيين حول الاستبداد الشرقي في الشرق الأوسط والهند) الصادر في أواخر عام ٢٠٠٩م، تأليف: مايكل كورتيز. في مقاله: مدارس الاستشراق الجديد، والمنشور في موقع إسلام أون لاين. و: الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة-نقد التمركز الأوروبي، ص١٣٨. و: تيري هنتش، مرجع سابق، ص١٣٣، ٢٠٢-٢١٣. و: بوبي س.سيّد، الخوف الأصولي-المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، ص١٦٨-١٧٠.

للعودة الثانية التي ستكون علامة نهاية الزمن التاريخي، وإعلان بداية مملكة السماء على الأرض[1].

«كان التصور البازغ عن الغرب بوصفه حضارة متميزة مبنياً على التأكيد على استمرارية وتماسك جوهريين عبر امتدادات شاسعة من الزمن والمكان، من الميلاد المدّعى لتلك الحضارة في اليونان القديمة، وعبر حوالي عشرين قرناً وصولاً إلى إعادة بزوغها وتفتحها في العصر الحديث.كان ادّعاء هذا النوع من الاستمرارية الثقافية يتطلب افتراض أن الغرب كحضارة له جوهر، أو قلب ما، ظل سليماً لم يمسه تلوث من مصدر خارجي»[2].

قام الأوروبيون برسم وتثبيت سلسلة من الصفات التي بدا لهم أن الغرب يمتلكها، وتميزه عن الحضارات الأخرى، كالحرية، والعقلانية، والعلم، والتقدم، وروح الاختراع...إلخ، أصبح الغربيون يعتبرون هذه الصفات القيم المركزية للحضارة الغربية، وافترضوا أن أصولها ترجع إلى الإغريق القدماء[3].

خلال القرن الثامن عشر أخذت الرؤية لتاريخ العالم في الخطاب الأوروبي تتبلور بوضوح في فكرة التمركز حول الأنا، «إذ

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١١٣-١١٤.
(٢) المرجع السابق، ص١١٤.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص١١٦.

بعد مرحلة النهضة بما أنتجته من نزعات إنسية، وإصلاح ديني، وبعد التأسيس الفلسفي للمشروع الحداثي على الكوجيتو[1]، بوصفه أنا مفكراً يقصد السيادة على الكون»[2]، ومع تزايد الكتابة الأوروبية عن الإسلام، والشرق في القرن الثاني عشر الهجري تقريباً الموافق للقرن الثامن عشر الميلادي لا سيما في عقود عصر التنوير، كان مفكرو التنوير يشنون حملة ضد ظلامية الكنيسة، وطغيانها الفكري، والقيود القمعية التي فرضتها على الفكر الحر، وساهم هذا الموقف في فتح الطريق أمام توجه أكثر موضوعية في تعاطيه مع الإسلام، وبدأ يظهر إلى السطح الشك والمراجعة لخطاب السخرية، ومخالفة المعقول الذي اتسمت به الكتابات الكنسية في العصور القروسطوية، وبات من الواجب -كما يؤكد التنويريون- دراسة مراجع التاريخ الآسيوي، ومصادر الدين الإسلامي بتجرد وموضوعية[3]، وأخذت بعض الأطروحات في

(١) الكوجيتو (cogito ergosum) مصطلح يشير إلى مقولة رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) الشهيرة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود" انظر: هتشنسون، معجم الأفكار والأعلام، ص٢١٦.

(٢) الطيب بوعزة، مرجع سابق، ص١٣٦.

(٣) انظر: يوهان فوك، مرجع سابق، ص١٠١. وبرغم تحسن رؤية الشرق والإسلام في عصور الأنوار/ النهضة إلا أنه لا يمكن وصفها بأكثر من أنها خالية من عدوانية ملحوظة، ومن مخاوف لا مبرر لها. انظر: تييري هنتش، مرجع سابق،ص٢١١.

تلك الفترة تقدم خطاباً متعاطفاً مع الإسلام، بوصفه إيماناً أكثر عقلانية وتسامحاً نسبياً. كان يُنظر أحياناً إلى الإسلام بوصفه ديناً عقلياً، بعيداً عن الوثوقية (الدوغمائية) المسيحية الأكثر تعارضاً مع العقل، ويدعو إلى حياة أخلاقية مع احترام معقول لمتطلبات الجسد، والحياة الاجتماعية[1]. لقد تداول الفلاسفة حينها، وكل من شاركهم نزوعهم الثقافي (الشرق) لتوبيخ أوروبا، ولتوفير سبل منظمة لهجائها، والإشارة إلى مواضع فشلها[2].

إن هذا الاهتمام الغربي المتجدد بالإسلام والعرب قد وقع بفعل تداخل سياقين متمايزين، الأول: السياق المتصل ببروز الفحص النقدي لأساس الديانات الاجتماعي والتاريخي، والسياق الثاني: يتصل بظهور تذوق معلن للأدب العربي، وحضور واسع للأدبيات والمغامرات والمسرحيات الشرقية[3].

(٤)

تنامت الغرائبية الاستشراقية في أعمال عدد من الفنانين، في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي ورحّالة تلك الحقبة، فكانت

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٠٥. و: مكسيم رودنسون، مرجع سابق، ص٤٤-٤٨.

(٢) انظر: ضياء الدين ساردار، مرجع سابق، ص٧٦.

(٣) انظر: تييري هنتش، مرجع سابق، ص١٩٠.

الصور التي استدعاها الكتّاب والمصورون المتأثرون بهذا الاستشراق الثقافي شهوانية ومثيرة[1]، تعتمد على التصوير الأوروبي القديم، -لا سيما خيالاتهم حول حريم القصر العثماني ونظام تعدد الزوجات-.

«وقد لعبت النساء المسلمات دوراً حاسماً بصفة خاصة في الإدراك الأوروبي للإسلام في القرن التاسع عشر الميلادي [الثالث عشر الهجري تقريباً]، بل ذهب بعض الباحثين إلى حد القول بأنه ما من موضوع مرتبط بالإسلام اعتبره الأوروبيون أكثر أهمية من حالة المرأة المسلمة»[2] فكان من الشائع تصوير النساء المسلمات بأنهن مقموعات وخاضعات..إلخ، وحتى حين لم يتم إضفاء طابع جنسي صريح على صور الشرق أوسطيين، كان يُضفى عليها طابع غرائبي في معظم الأحيان.

إلى جانب ذلك توفر في أوروبا أدب شعبي ضخم عن الشرق، ففي الغام ١٧٠٤م/ ١١١٦هـ ظهرت في فرنسا ترجمة لكتاب «ألف ليلة وليلة» بترجمة وتقديم أنطوان غالان، وبعدها بعشر سنوات ظهرت

(١) انظر: رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق-لفّق تسد، ص١٩. و: تيري هنتش، مرجع سابق، ص١٦٧-١٧٨، ٢٤٥. و: آصف حسين، صراع الغرب مع الإسلام، ص٦١.
(٢) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٣٢-١٣٣.

الترجمة الإنجليزية للكتاب[1]، ويعلّق الأكاديمي البريطاني نورمان دانييل (ت١٩٩٢م/ ١٤١٢هـ) في كتابه «الإسلام والغرب، صناعة صورة» على ذلك مبيناً تأثيرات انتشار هذا الكتاب: «لقد لاقت نجاحاً فورياً، واستمرت إعادة ترجمتها، وإعادة طبعها لقرنين أو أكثر، وكان أثرها قوياً ومستمراً، وقد لقيت القصص الإعجاب بسبب العنصر السحري الغالب على المجموعة، ولأنها تنقل صور الأساليب الشرقية، وقد ظل هذا العمل الغرائبي إلى أقصى درجة في أذهان كل الزوار الأوروبيين تقريباً للعالم الإسلامي، منذ ذلك الحين وحتى الآن»[2]، رافق ذلك أن أتيح للجمهور الأوروبي أن يقرأ عدداً متزايداً من قصص الرحالة للشرق الإسلامي، وكان كثيراً منها خيالياً بدرجة كبيرة.

(٥)

برغم أن الاحتلال الغربي قد بدأ عندما أرست البرتغال قواعدها في الشرق في أوائل القرن السادس عشر الميلادي، ثم تبعتها بريطانيا وفرنسا[3]؛ إلا أن احتلالاً آخر كان فارقاً بالنسبة لمسيرة الاستشراق في

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٠٣-١٠٤. و: ضياء الدين ساردار، مرجع سابق، ص٨٥.

(٢) زكاري لوكمان، ص١٢٤-١٢٥.

(٣) انظر: ساسي سالم الحاج، مرجع سابق، ١/ ٦١.

الشرق، والشرق الأوسط[1] بالذات، وقد وقع هذا الاحتلال الفارق في العام ١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م حيث وقعت الحملة الفرنسية على مصر، وكان ذلك تدشيناً لعصر جديد أصبحت فيه أراضي الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تخضع بشكل مباشر، ومتزايد لتدخل اقتصادي وسياسي أوروبي، انتهى إلى احتلال همجي واسع.

وقد أفاد التوسع الاحتلالي للقوى الأوروبية في دعم مقدمات منطقية، أو افتراضات معينة، في فهم الإسلام والشرق. قادت رؤية الإسلام بوصفها حضارة متماسكة ومتميزة وأحادية الثقافة من حيث الجوهر كثيراً من المستشرقين إلى القول بأن الأفكار والمؤسسات السائدة في المجتمعات الإسلامية، وطريقة سلوك وتفاعل المسلمين في أي زمان

(١) مصطلح "الشرق الأوسط" صاغه المؤرخ الأمريكي ألفرد ثاير ماهان في ١٩٠٢م، إلا أنه أصبح شائعاً وسائداً بعد الحرب العالمية الثانية، و"تكشف تسمية هذا الإقليم بالشرق الاوسط بداهة عن منظور أوروبي المركز؛ فهو متوسط وشرقي فقط من حيث علاقته بأوروبا الغربية" زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٧٢. وتكريس هذا المصطلح وأمثاله عملية (واعية) تأتي ضمن أدوات تفكيك و(تفتيت) العالم الإسلامي، فلم يعد هناك عالم عربي، وإنما شرق أوسط، فيه عرب ويهود وأكراد وفرس وأتراك وغيرهم، وهناك شمال إفريقيا، وغيرها من المصطلحات الباردة والمحايدة، والتي لا تحمل أي مضامين تاريخية، أو عقائدية. انظر: أبوبكر باقادر، الإسلام والأنثربولوجيا، ص٧٣. و: دوجلاس ليتل، الاستشراق الأمريكي-الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ ١٩٤٥م، ص٢٢٣.

ومكان؛ هي في العمق تعبيرات عن جوهر ثقافي نقي للإسلام، والتي يمكن فهمها على أفضل نحو بدراسة نصوص فترته الكلاسيكية.

كانت المقدمة المنطقية والنظرية الصريحة أو المبطنة في البحث الاستشراقي في المرحلة الكلاسيكية تقول بأن هناك «إنساناً إسلامياً»، له تركيب ذهني ثابت مختلف جوهرياً، بل يشكل النقيض المطلق لتركيب الإنسان الغربي، ويمكن التعرف إليه باستعمال مناهج الدراسة الفلسفية لنصوص أساسية معينة، أُعتبر أنها تضم المبادئ الأساسية للحضارة الإسلامية[1].

بقيت الصورة المقولبة التي ارتسمت في المخيلة الأوروبية عن الشرق الإسلامي تعاني تشوهات حادة، لا سيما وقد تبلورت في حالة صراع ديني وسياسي واقتصادي مرير، منذ أن كان الشرق الإسلامي هو سيد الحضارة، ورائدها. إلا أنه وبعد التقهقر الذي شهده العالم الإسلامي، وانتشار أنوار النهضة السياسية والثقافية والعلمية والصناعية في أوروبا، على أنقاض الكنيسة، وتصوراتها اللاهوتية المحرّفة؛ تراجعت الرغبة في تنصير المسلمين -إلى حدٍّ ما-، وتضخمت التطلعات الإمبريالية التوسعية عند القوى الغربية، وباشرت تلك القوى -بالفعل- الأعمال الاحتلالية لأكثر بلدان

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٣٤-١٤٣.

الشرق الإسلامي، وكان هذا يعني تحوّل كبير في الحقل الاستشراقي من ناحية قدرته على دراسة الواقع الإسلامي عن قرب، ومن ناحية أخرى ظهور الرغبة الرسمية من حكومات الاستعمار/ الاحتلال في الاستفادة من الجهود الاستشراقية، وهو الأمر الذي انعكس سلباً على النشاط الاستشراقي، فكان دخول العامل السياسي مساهماً في تعميق الصورة الذهنية الكلاسيكية عن الإسلام والمسلمين[1].

(١) انظر: تيبري هنتش، مرجع سابق، ص٢٤٤-٢٤٥.

الاستشراق من القرن التاسع عشر
إلى منتصف القرن العشرين

(١)

أصبح الاستشراق بوصفه فرعاً بحثياً -في القرن التاسع عشر الميلادي الموافق للقرن الثالث عشر الهجري- مجسداً في مؤسسات ومسارات مهنية جديدة، فقد أقيمت مدرسة للغات الشرقية الحية في باريس في العام ١٧٩٥م/ ١٢٠٩هـ في ذروة الثورة الفرنسية، كما ساعد سلفستر دي ساسي (ت١٨٣٨م/ ١٢٥٤هـ)[١] شيخ المستشرقين الفرنسيين -كما يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي- في وضع أسس الاستشراق المنظّم، وهو أول من تولى رئاسة الجمعية الآسيوية التي أقيمت في العام ١٨٢١م/ ١٢٣٦هـ لكي تجمع الباحثين والموظفين وغيرهم من المهتمين بالشؤون الآسيوية.

قام دي ساسي بصناعة منهج كامل أمام الراغبين في العمل الاستشراقي، من خلال نصوص منتظمة، ومذهب تعليمي عملي،

(١) مستشرق فرنسي، ولد في باريس في العام ١٧٥٨م/ ١١٧١هـ، تعلم العبرية، وبعض اللغات الأخرى في وقت مبكر من عمره، تنقل في مجموعة من الوظائف حتى صار مديراً للكوليج دي فرانس، له مجموعة كتب، وجملة تحقيقات، منها تحقيق "مقامات الحريري" وشرحه بالعربية الذي نشره في العام ١٨١٢م/ ١٢٢٧هـ. انظر: عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص٣٣٤-٣٣٩.

وتقاليد بحثية، وبفضل جهوده تحولت باريس في الثلث الأول في القرن التاسع عشر قبلةً لكل من يريد أن يتخصص في دراسة اللغات الشرقية[1]، «ويتمثل مفتاح الفهم البحثي للشرق بالنسبة لساسي، ولكثير ممن أتى بعده، في الفيلولوجيا، والتحليل التاريخي، واللغات المقارن، والتي تمارس إلى حدٍّ كبير من خلال دراسة النصوص المكتوبة، التي يُعتقد أنها تتيح إلقاء نظرة نافذة بشكل فريد على الجوهر اللازمني لحضارةٍ ما»[2]. وتوالى بعد ذلك نشوء الجمعيات، والمجلات الاستشراقية.

ويمضي ارنست رينان (ت١٨٩٢م/ ١٣٠٩هـ)[3] -الذي يعتبر أهم الشخصيات الاستشراقية المركزية في ذلك القرن- إلى الاعتقاد بأن دراسة دقيقة للنصوص في محتواها التاريخي باستطاعتها الكشف عن الطبيعة الأساسية للشعب[4].

---

(١) انظر: يوهان فوك، مرجع سابق، ص١٥١.

(٢) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٢١٣-٢١٤. وانظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٣٠.

(٣) مؤرخ ورجل دين فرنسي، ولد في العام ١٨٢٣م/ ١٢٣٨هـ، وهو أستاذ اللغة العبرية في الكلية الفرنسية، وقد أنكر العنصر الخارق للطبيعة في حياة المسيح ورسائله، في كتابه "حياة المسيح". انظر: هتشنسون، مرجع سابق، ص٢٤٥. و: عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص٣١١-٣٢٠.

(٤) انظر: ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص٣٩، و: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٤٥ وما بعدها.

وعبّر رينان عن نظرته تجاه الإسلام والشرق في محاضرة ألقاها في جامعة السوربون بعنوان«الإسلام والعلم»، وقد جرى تداولها على نطاق واسع. كانت محاضرته تسعى إلى مناقشة ما أسماه «التدني الواقعي للبلدان المحمدية، وانحطاط الدول التي يحكمها الإسلام، والخواء الفكري للأعراق التي تحصل على ثقافتها وتعليمها من هذا الدين وحده»، كان العرق بالنسبة لرينان -كما هي الحال بالنسبة لكثير من المفكرين التاريخيين والاجتماعيين الأوروبيين المعاصرين له[1]- يقوم بدور تفسيري مركزي؛ فقد اعتبر أن العرق العربي غير قادر على التفكير العلمي والفلسفي، أو حتى معادٍ له، واختتم رينان محاضرته بتأييد استعمال القوة في وجه المقاومين ضد الاحتلال، يقول:«لقد قيل الكثير في نقد الأسلحة النارية، ولكن ألم تساهم مع ذلك في انتصار الحضارة؟»[2].

---

(١) انظر: الطيب بوعزة، مرجع سابق، ص١٣٩ وما بعدها. و: ضياء الدين ساردار، مرجع سابق، ص٩٧.

(٢) تاريخ الاستشراق وسياساته، مرجع سابق، ص١٤٥-١٤٨. انظر: يوهان فوك، مرجع سابق، ص٢٠٧. ولذلك لم يكن غريباً أن يصادق البرلمان الفرنسي بأغلبية أصوات النواب في ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٥م/ ١٤٢٦هـ على قانون يلزم مدارس الجمهورية بالاعتراف "بالدور الإيجابي للوجود الفرنسي في ما وراء البحار"، أي: الإقرار بأفضال الاحتلال الفرنسي لبلدان المشرق الإسلامي، إلا أن القانون لم يطبّق إثر تدخل رئاسي!. انظر: تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ص٨٨-٨٩. و: تزفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة-ماوراء صدام الحضارات، ص٤٩.

إذاً «فالشرقي الذي كان في أوروبا إبان القرون الوسطى عدواً يحسب له حسابه كذات عاملة، وتبدّى في عصر الأنوار والثورة الفرنسية كإنسان قبل كل شيء، رغم تنكراته وعوائده، قد تحول مع استشراق القرن التاسع عشر إلى موضوع ذي خصوصية ثابتة لازمة ملزمة انصهرت في نمط الإنسان الإسلامي»[1].

لاحقاً، استُأنف العمل على تكوين تصوّر أكثر خبثاً، وأشد عنصرية عن كيفية انقسام البشرية، فقد بدأ بعض المفكرين الأوروبيين والأمريكيين يرون -بتأثير تفسير معين لنظرية تشارلز داروين (ت١٨٨٢م/ ١٢٩٩هـ)[2] عن نشوء وارتقاء الأنواع، وبتأثير المسيرة الظافرة للاحتلال الأوروبي-، أن تفوق الغرب الثقافي، والسياسي ليس نتيجة القيم والمؤسسات المتفوقة، وإنما نتيجة للصفات العضوية/ البيولوجية الفطرية المتفوقة للعنصر الأبيض، أمست هذه الرؤية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وأوائل القرن العشرين مقبولة على نطاق واسع، وشكلت جانباً كبيراً من البحث العلمي، ولذلك تم تصنيف سكان إفريقيا وآسيا بوصفهم منتمين لأعراق

---

(١) بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٢٠-٢١بتصرف.

(٢) عالم انجليزي ولد في العام ١٨٠٩م/ ١٢٢٤هـ، اشتهر بنظريته حول النشوء والارتقاء، وقد أحدثت نظريته جدلاً مريراً لأنه عارض ما جاء في سفر التكوين في الكتاب المقدس، ثم كرس داروين نفسه للدراسات النباتية حتى وفاته. انظر: هتشنسون، مرجع سابق، ص١٩٩-٢٠٠.

متخلفة عضوياً/ بيولوجياً، ومن ثم فإن الاحتلال الأوروبي يبدو طبيعياً أو حتمياً[1].

(٢)

في منتصف القرن التاسع عشر، وفي ظل الضعف العام المستشري في جسد الحكم العثماني كان الشرق قد بدأ بالخضوع للنفوذ الأوروبي المتزايد، ومع نهاية الحرب العالمية الأولى (١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م-١٣٣٦هـ/ ١٩١٨م) كانت أوروبا قد احتلت ٨٥٪ من أراضي العالم المأهولة[2]، وكان هذا الاحتلال الأوروبي يتميز عن غيره من ألوان الاحتلال الأخرى بتوفر المعرفة لخدمة المحتل، بالإضافة إلى التطور الإداري، والتفنن في اصطناع التبريرات الأيديولوجية، التي تقوم على فكرة تفوق الجنس الأوروبي على ما دونه من الأجناس الأخرى، ومن ثم حق الغرب في الهيمنة على الشعوب المتخلفة من أجل رسالته التاريخية، في تهذيب العالم وتحضيره[3].

«في الخطوط الأمامية المكشوفة للهيمنات الاحتلالية نجد طوابير المغامرين، والمنصرين، والمستخدمين المدنيين والعسكريين

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٤٣-١٤٤.
(٢) وفقاً لما أوردته الموسوعة البريطانية، مادة "استعمار". انظر: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٤٥.
(٣) انظر: تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ص٣٢-٣٣.

في أجهزة القمع والإدارة والتجسس، أما في الدوائر الاستكشافية، والتوطيثية، أو في الحلقات الخلفية التبريرية فإننا نجد طوابير الجواسيس والرهبان أو المستشرقين المحترفين»[1].

قدّم المستشرقون خدمات جليلة للقوى الأوروبية المحتلة، وسمحوا لأنفسهم أن يجيروا المعرفة لتخدم السلطة، وبحسب تعبير زكاري لوكمان[2]: «الاستشراق كمشروع فكري، كان مرتبطاً بطرق مهمة بالاستعمار الأوروبي المعاصر، وإن نوع المعرفة الذي كان الاستشراق كفرع بحثي يميل لإنتاجه؛ قد استعمل كثيراً لإضفاء الشرعية على ممارسة السلطة الأوروبية على العالم الإسلامي وتدعيمها»[3]، وهذه العلاقة الوطيدة بين الاحتلال والاستشراق واجهت نقداً شديداً في وقت لاحق، من داخل الدوائر الاستشراقية وخارجها.

---

(١) بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٢٧-٢٨. بتصرف.

(٢) باحث أمريكي يساري مرموق في دراسات الشرق الأوسط، حصل على الدكتوراه بدراسة مهمة عن تاريخ الحركة العمالية المصرية، حرمته مواقفه اليسارية المؤيدة للحقوق الإنسانية للعرب من وظائف عدة، وهو يعمل حالياً أستاذاً في قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة نيويورك في الولايات المتحدة الأمريكية. انظر: مقدمة شريف يونس مترجم كتابه المهم: "تاريخ الاستشراق وسياساته-الصراع على تفسير الشرق الأوسط" ص١٩-٢٠.

(٣) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٥٩، ١٧٤ بتصرف يسير.

(٣)

أسفرت الحرب العالمية الأولى عن انتصار الحلفاء وهو ما أتـاح لبريطانيا وفرنسا الـشروع في إعـادة رسم خريطة الشرق الأوسط ونحت عدد من الدول الجديدة. في العقود التي تلت الحرب تسارعت التغيرات والتطورات في المجالات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية في العالم الإسلامي، بيد أنه وحتى الحرب العالمية الثانية (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م-١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م) كانت مثل هذه التطورات تعتبر إلى حدٍّ كبيرٍ خارج نطاق البحث الاستشراقي الأكاديمي، أو كما يقول أحد أبرز وجوه الاستشراق الجديد مكسيم رودنسون[١] (ت١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م): «لم يكن التطور الحديث للأمم الإسلامية يعتبر موضوعاً مهماً في العمل البحثي، وأُقصي بازدراء ليتناوله أناس مثل الاقتصاديين، والصحفيين، والدبلوماسيين، والعسكريين، والهواة»[٢].

---

(١) مكسيم رودنسون ولد في العام ١٣٣٣هـ/ ١٩١٥م وهو مؤرخ، وعالم اجتماع ومستشرق ماركسي فرنسي. من آثاره: "محمد" (١٩٦١م)، "الرأسمالية والإسلام" (١٩٦٦م)، "الماركسية والعالم الإسلامي" (١٩٧٢م)، "جاذبية الإسلام" (١٩٨٠م). ترجمت كتبه جميعها إلى اللغة العربية. انظر: فيصل جلول، الجندي المستغرب-سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (١٩٤٠-١٩٤٧م).

(٢) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٧٦.

ظل الاستشراق إجمالاً في بدايات القرن العشرين على ما كان عليه من اصطباغه بالتوجه اللغوي (الفيلولوجي)، ورؤية الإسلام بوصفه حضارة مميزة دخلت الآن في أزمة بسبب مواجهتها مع الغرب الحديث، وظل هذا التوجه يفترض أن الباحث الذي يبرع في اللغات الأساسية، والنصوص الكلاسيكية للحضارة الإسلامية قادر على إصدار أقوال بشأن كل شيء تقريباً يتعلق بالإسلام، عبر امتدادات واسعة من الزمان والمكان[1].

وأصبح معظم الباحثين الجامعيين الذين يدرسون الإسلام في أوروبا وأمريكا يعملون في أقسام جامعية أو معاهد للدراسات الشرقية، أو دراسات الشرق الأدنى، ومع الوقت مال الاستشراق الأكاديمي إلى الانقسام بشكل مؤسسي إلى أقسام علمية، وبرامج للشرق الأدنى، والشرق الآسيوي (الصين واليابان)، وعلى ذلك أصبح الباحثون الذين يدرسون جوانب من الحضارة الإسلامية، يعملون ويتعلمون إلى جانب باحثين متخصصين في لغات وتواريخ وأديان مصر القديمة، والحضارات العراقية القديمة، وكانوا جميعاً يتلقون التدريب بوصفهم علماء لغة (فيلولوجيين)، في حين أن الدارس لتاريخ بريطانيا أو فرنسا -مثلاً- يتلقى تدريباً بصفته

(١) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٧٦.

مؤرخاً، ويعمل في أقسام التاريخ في الجامعات المختلفة. وكان هذا يعكس وجهة نظر الاستشراق عن نفسه، وعن موضوع بحثه[1].

(٤)

اضطرت الأوضاع الحرجة في الحربين العالميتين الساسة وصنّاع القرار إلى مطالبة المستشرق الكلاسيكي الذي تربى في أحضان علم اللاهوت والفيلولوجيا، وأحياناً علم التاريخ، بتحمل مسؤولية السياسة الحديثة، والاقتصاد، والمجتمع، فراح يتحدث عن كل شيء من المعلقات الجاهلية إلى الصناعة البترولية، والبنك الحديث!، كما يقول برنارد لويس ساخراً[2]. كانت نواقص هذه الحالة جلية للعيان، وهو ما شجّع التوجه نحو التخصص المتزايد، والاستعانة بمناهج أخرى جديدة[3]؛ كانت هذه الإشكالية أحد تمظهرات أزمة الاستشراق الكلاسيكي، والتي بدأت تتفاقم، إلى جانب النواقص الصارخة التي كانت تعتري الأطروحة الاستشراقية الكلاسيكية؛ كاستبطانها لفكرة التفوق العرقي، والمركزية الأوروبية، وكذلك

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٨٧.

(٢) انظر: برنارد لويس، حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، مقالة مستلّة من كتابه "عودة الإسلام" ومترجمة في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، ص١٣٩. وانظر: محمد خليفة حسن، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر.

(٣) انظر: المرجع السابق. ومكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٧٦.

تبنيها للرؤية الجوهرانية والمثالية للحضارات الأخرى، ثم ارتباطها المسيء بحركات الاحتلال، والاستيلاء التي ارتكبتها القوى الأوروبية في بلاد المشرق[1] كما سيأتي.

(١) انظر: مكسيم رودنسون، وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات- مكتسباته ومشاكله، في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، إعداد وترجمة هاشم صالح، ص٩٠-٩١.

الاستشراق من بعد منتصف القرن العشرين إلى بدايات القرن الحادي والعشرين

(١)

بدأ التغيّر يظهر بشكل تدريجي في مفهوم «الاستشراق» منذ أواسط القرن العشرين تقريباً، فبعد أن كان محتكراً من قبل فقهاء اللغة (الفيلولوجيين)، والمحترفين في اللغات الشرقية؛ شهد الحقل -كما يؤكد المستشرق السويسري جاك واردنبرغ- دخول باحثين من حقول معرفية أخرى، كالمتخصصين في العلوم الاجتماعية، وهي: علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، والأنثربولوجيا، والعلوم السياسية، ودخل أحياناً المختصون في الأدب، والفنون، الذين انشغلوا -وعلى نحوٍ متزايد- بدراسة المجتمعات، والثقافات الإسلامية[١].

وبدأت فكرة التخلي عن الفكرة الضمنية المسيطرة منذ قرن ونيف على الدراسات الاستشراقية، والتي مفادها أن التنشئة اللغوية (الفيلولوجية) كافية لمعالجة الواقع الشرقي، وتزايدت كذلك الانتقادات الموجهة للاستشراق التقليدي/ الاستعماري، ولنظرية المركزية الغربية، ونظرية التحديث، واتسع مجال الدراسات النقدية

---

(١) انظر: عبدالنبي اصطيف، نحو استشراق جديد، مقالة في مجلة الاجتهاد العدد٥٠-٥١، ص٣٩-٤٢ عام١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

عن الاستعمار/ الاحتلال، والمداخل المبتكرة في التحليل التاريخي، والاجتماعي، والاقتصادي[1]، وكذلك مداخل التحليل الثقافي المتأثر بالأنثربولوجيا، كما أصبح الحقل الاستشراقي أكثر وعياً وقدرة على النقد الذاتي فكرياً وسياسياً[2]، إلى غير ذلك من ملامح التحوّل نحو «الاستشراق الجديد/ المتجدد» كما سيأتي بيانه، والذي كان نتيجةً لتفاعل العديد من العوامل التي أثّرت بشكل مباشر على التحولات الفكرية والمؤسسية في مسيرة الاستشراق عموماً، والاستشراق الأمريكي بالخصوص، ويمكن تكثيف هذه العوامل المتداخلة والمتكاثرة وفق النقاط التالية:

١) انهيار الإمبراطوريات الاستعمارية، فقد أظهر ذلك نقائص الهيمنة الغربية، كما كشف عن قوة الخصوصيات الحضارية القومية، وعن حقها في التحرير، والنمو الذاتي[3].

٢) زعزعت الحربين العالميتين من ثقة الحضارة الأوروبية

---

(١) فمثلاً عقد أول مؤتمر استشراقي (إسلامولوجي) ذي اتجاه سوسيولوجي معلن في بروكسل في العام ١٩٦١م/ ١٣٨١هـ، ثم تلاه لقاء علمي يناقش التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي في لندن في العام ١٩٦٧م/ ١٣٨٧هـ انظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٦٤. و: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص١١١.

(٢) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٦٧.

(٣) انظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، مرجع سابق، ص٦٣.

في ذاتهـــا، ومـــن إيمانها بتقدم غير محـــدود، وبثت في الإنسان الغربي الإحساس بنسبية قيمه، وتاريخية مواقعه الحضارية[1].

٣) نمو حركات التحرر الوطني في البلدان المحتلة، أدى إلى اضطراب في موضوع ومنهاج معرفة الغرب بالشرق، فالناس الذين كانوا بالأمس موضوع دراسة، أصبحوا اليوم يملكون قدراً من الاستقلال والحرية[2].

٤) صعود الولايات المتحدة بوصفها دولة عظمى إلى الصدارة العالمية، والتغير الاجتماعي السريع المصحوب بعدم الاستقرار السياسي في الشرق الأوسط، وكان ذلك يدفع السياسيين الأمريكيين إلى طلب المزيد من المعرفة، والتي يتم استثمارها في توطيد دعائم القوة الإمبريالية الصاعدة، وكان الاستشراق الحديث يمثل الفرع الأكثر تقدماً للخدمات في هذا المجال.

---

(١) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٦١. وانظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٢١-٢٢. و: بوبي س.سيّد، مرجع سابق، ص٢١٣ ومابعدها.

(٢) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٦١. و: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ص١٠٨-١٠٩.

وكما كان تطور الاستشراق الأكاديمي في القرن التاسع عشر مرتبطاً بتوسع القوى الأوربية في احتلال الأراضي الإسلامية؛ كان تطور دراسات الشرق الأوسط والاستشراق الجديد عموماً بوصفها حقلاً أكاديمياً مرتبطاً بشدة بظهور الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها قوة عالمية عظمى، وتورطها بشكل أعمق في الهيمنة على الشرق الأوسط[1].

وفي العام ١٩٦١م/ ١٣٨١هـ زارت لجنة بريطانية كُلّفت بمسح دراسات المناطق في الولايات المتحدة الأمريكية، «وعادت لتوصي بأن تقلد بريطانيا النظام الأمريكي، بإقامة مؤسسات جديدة يديرها مؤرخون وعلماء في العلوم الاجتماعية يستطيعون تجاوز كليات الدراسات الشرقية»[2].

٥) تطور العلوم الإنسانية، من علم الاجتماع، وعلم النفس، وديموغرافيا، واقتصاد ولسانيات..إلخ، و«هذا التطور بدوره ألغى هيمنة المناهج الاستشراقية التقليدية المستوحاة من التاريخ النصي والفيلولوجيا، وفتح أعين الباحثين على إشكالات وقضايا تمت إلى الثقافة والمجتمع بمعنيهما التاريخي الكلي»[3].

---

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٩٠-١٩١.
(٢) المرجع السابق، ص٢١٧.
(٣) بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٤٢.

٦) توافر العديد من أعضاء هيئات التدريس، وطلبة الدراسات العليا في دراسات الشرق الأوسط، الذين يأتون من خلفية، أو أصل شرق أوسطي، وذلك بعد التعديلات التي أجريت على قانون الهجرة في العام ١٩٦٥م/ ١٣٨٥هـ والذي غيّر تركيبة الهيئات الطلابية فعلياً في كل حرم جامعي في الولايات المتحدة، ثم أصبح العديد من أولئك مديري برامج، ورؤساء أقسام في مراكز تعليم مهمة[١]، وكان بعضهم متأثر بالنزعات القومية، التي شاعت في تلك الفترة، والتي تبنت إلى جوار الحركات اليسارية نقد الإمبريالية والاحتلال، واعتنت بتنمية الشعور بالخصوصية القومية، وهو الأمر الذي انعكس بدوره على بعض أطروحات المنتمين للاستشراق الجديد من ذوي الأصول العربية، أو الشرقية عموماً. وإن كانت مهمة كثير من هؤلاء لم تتجاوز تأكيد

---

(١) انظر: ما هو الاستشراق ما بعد الاستعماري، وكيف يكون تأثيره؟، لفاسانت كايوار، ورقة بحثية ترجمها محمود سعادة، ونشرت على موقع مجلة ترانس أوروبيان، وهي مجلة دولية للفكر النقدي. ويذكر كايوار أنه وبرغم أن الآسيويين يشكلون أقل من ٥ ٪ من عدد السكان في الولايات المتحدة مثلاً إلا أنهم يشكلون عادةً ١٠-٣٠ ٪ من الطلبة في أفضل الجامعات الأمريكية، وقد تجاوز عدد الطلبة الآسيويين في مؤسسات التعليم العالي الأمريكية في العام ٢٠٠١م/ ١٤٢١هـ مليون طالب.

الصور والنماذج الغربية عن العرب والمسلمين، خاصةً أن كثيراً من هؤلاء الباحثين العرب ينتمون إلى الأقليات الدينية في العالم العربي، إما نصارى أو يهوداً، ومن هؤلاء فيليب حتى، وألبرت حوراني، وجورج مقدسي، وعزيز سريال عطية، وغيرهم، بل هناك العديد من الباحثين ينتمون إلى فرق البهائية، والقاديانية، والبابية، والدروز[1].

٧) أدى ارتفاع المستوى العام للتمكن من اللغات، واستخدام مداخل نظرية ومنهجية حديثة إلى إتاحة المجال أمام الباحثين في الحقل الاستشراقي لاستفادة أفضل من المصادر مقارنة بالماضي؛ فقد تزايدت الكتابات -مثلاً- عن تاريخ الولايات العربية للدولة العثمانية، فالطلبة والباحثون الذين يعرفون كلا اللغتين العربية والتركية قاموا بعمل دراسات استناداً إلى الأرشيفات العثمانية الهائلة، وسجلات المحاكم الشرعية، وغيرها من المصادر الأخرى، لإنتاج صور غير مسبوقة في عمقها وتعقيدها للحياة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية في تلك المناطق[2].

---

(١) انظر: محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص١٠٧-١١٥.
(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٧٩-٣٨٠.

٨) تطور حركات الحقوق المدنية، واليسار الجديد[١] في الولايات المتحدة الامريكية، والتي شجعت وتبنت التعاطف مع النضالات المناهضة للإمبريالية الغربية في إفريقيا وآسيا، ومن ضمن ذلك نضالات الشعب الفيتنامي الذي كان يتعرض لهجوم عسكري أمريكي في تلك الفترة (١٩٥٦-١٩٧٥م)؛ وهو ما فتح عالماً جديداً من التعاطف السياسي مع البلاد المحتلة[٢].

وخرجت كتابات متعددة تجاوباً مع هذه الظروف تشجب بشدة المضامين الاحتلالية في الحقل الاستشراقي؛ فكتب أنور عبدالملك[٣] بحثه المشهور بعنوان «الاستشراق في أزمة»، في السنة

(١) تيار فكري ظهر في الستينيات من القرن العشرين، ويشار به عادة إلى سلسلة من النظريات والحركات السياسية الراديكالية/ الجذرية، وخصوصاً التي نشأت بوصفها رد فعل للإخفاقات التي منيت بها المنظمات اليسارية التقليدية. تأثر اليسار الجديد بحركة الحقوق المدنية الأمريكية، وفضّل النشاط السياسي بوصفها طريقة لتحدي سيطرة المؤسسات الحكومية، وأثر اليسار الجديد على حركة الدفاع عن الشواذ، والحركة النسوية. انظر: هتشنسون، مرجع سابق، ص٥٥٩. و: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٥٠-٢٥٤.

(٢) انظر: فاسانت كايوار، مرجع سابق.

(٣) مفكر مصري ماركسي، درس الفلسفة في جامعة عين شمس، ثم واصل دراساته العليا في فرنسا في الفلسفة وعلم الاجتماع، ثم أصبح أستاذاً للأبحاث بالمركز القومي للبحث العلمي بباريس، وتولى منصب نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلم الاجتماع في السبعينيات الميلادية، له دراسات عدة بالعربية والفرنسية منها تغيير العالم، وريح الشرق، والمجتمع المصري والجيش. انظر: موقع موسوعة المعرفة.

١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م بالإنجليزية، وبحثه الآخر بعنوان: «هل مات الاستشراق؟» في السنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، وكذلك عبدالله العروي[1] نشر بحثًا آخر بعنوان «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، في السنة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ثم جاء إدوارد سعيد[2] لينشر كتابه الشهير «الاستشراق»[3] باللغة الإنجليزية في السنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م[4]، ويحدث بذلك أصداء واسعة، فقد ترجم إلى ١٥ لغة تقريباً، وانتشر حول العالم، وكتب حوله كثير من النقد والتأييد، بحيث أمسى علامة فارقة في تاريخ الفكر الاستشراقي المعاصر.

---

(١) مفكر ومؤرخ مغربي، ولد في العام ١٩٣٣م، ودرس الفلسفة والتاريخ في فرنسا، ومارس التدريس في بلاده وفي الولايات المتحدة، له مؤلفات عدة منها السنة والإصلاح، ومفهوم الأيديولوجيا، ومفهوم التاريخ، ومفهوم العقل، وغيرها. انظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص٨٩-٩٩.

(٢) مفكر وناقد أدبي أمريكي من أصل فلسطيني، عمل أستاذاً للغة الإنجليزية وآدابها وللأدب المقارن في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة، اشتهر بكتابه عن الاستشراق، وله مؤلفات عدة منها الثقافة والإمبريالية، وتغطية الإسلام، والأدب والمجتمع، وخارج المكان الذي يحكي فيه سيرته الذاتية، توفي في نيويورك عن عمر يناهز ٦٧ عاماً في العام ٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ. انظر: تركي الظفيري، الاستشراق عند إدوارد سعيد، ص١٥-٣٤.

(٣) انظر للتوسع: تركي الظفيري، الاستشراق عند إدوارد سعيد، ص٨٢-١٦٢. وأشار بعض الباحثين إلى أن كتاب "الاستشراق" هو أهم كتاب في النظرية الاجتماعية المعاصرة. انظر: جون سكوت، خمسون عالماً اجتماعياً أساسياً، ص٢٠٧.

(٤) انظر: علي النملة، الالتفاف على الاستشراق، ص٥٦. وتتميز هذه الأعمال بجرأتها، وبكونها نشرت -لا سيما عملي أنور عبدالملك وإدوارد سعيد-، بلغات أوروبية، من قبل ناشرين غربيين. انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وكذلك تطورت الحركة النسوية[1]، وقد اشتكت الباحثات النسويات من أن معظم البحوث العلمية تجاهلت المرأة بوصفها مشاركة فاعلة في تشكيل العالم الاجتماعي، «وأصررن على أن النوع (الجندر) يجب أن يحظى بنفس الثقل مثل الطبقة، والعرق؛ كمقولة تحليلية في الإنسانيات، والعلوم الاجتماعية»[2]. وقد شهدت سبعينيات القرن العشرين ازدهار البحوث النسوية، وتصاعد التنقيب البحثي في تاريخ النساء وحياتهن في الشرق الأوسط، وأدى ازدهار هذا الحقل إلى إقامة رابطة لدراسات نساء الشرق الأوسط وذلك في منتصف الثمانينيات[3].

(١) حركة ثقافية للدفاع عن حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ترفض الهويات المقررة، وتحاول تصديع الحدود بين الأجناس (الذكر/ الأنثى) من خلال البرهنة على أن الجنس العضوي (البيلوجي) إنما هو صنيعة الجنس الاجتماعي. وقد لاقت الحركة النسوية دعماً وزخماً بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٣٧-١٩٤٥م) وانتشرت أصداؤها في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية واليابان وفلسطين المحتلة وأستراليا، ويطالب أنصار الحركة النسوية بالحق في منع الحمل، والإجهاض، وحرية الممارسة الجنسية، والمساواة الاجتماعية، وإدانة فكرة قرار المرأة في المنزل، ورفض الصورة البطركية التي تتمثل بسيطرة الأب والأستاذ والسيد. انظر: هتشنسون، مرجع سابق، ص١٧٧-١٧٩، و: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، ص٩٧٤-٩٧٧. و: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص١٧٧-١٧٩.

(٢) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٧٧.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٢٧٧-٢٩٠. و: منيرة م. شارد، الجندر في الشرق الأوسط-الإسلام والدولة وقوة ولي الأمر، ضمن: دراسات معاصرة في علم الاجتماع والانثربولوجيا، أبوبكر باقادر (معد ومترجم)، ص٢٩٠-٢٩٢.

(٢)

منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية في ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م كان لفرنسا وبريطانيا قصب السبق في السيطرة على الشرق والاستشراق، وبعد الحرب انتقلت الدفة تدريجياً إلى الولايات المتحدة[١].

وأصبح مسؤولو الولايات المتحدة، وكذلك الأكاديميون المرتبطون بقضايا السياسية الخارجية يعتبرون منقطة الشرق الأوسط، وشمال إفريقيا ذات أهمية إستراتيجية عظيمة، غير أن تورط الولايات المتحدة بعمق متزايد في المنطقة، مع تدشين الحرب الباردة (١٩٤٥-١٩٩٠م)؛ ضاعف قلقهم إزاء قلة الأمريكيين الذين يعرفون كثيراً عن الشرق الأوسط وتاريخه وثقافته وشعوبه ولغته.

وفي هذه الأثناء وتلبية للاحتياجات السياسية بالأساس؛ بدأت تطرح فكرة «دراسات المناطق» ومفادها أنه بدلاً من اقتصار الباحثين على الحدود الضيقة لعلومهم، كلٌّ من منظوره الخاص؛ يتم إدماج كل المهتمين بمنطقه معينة من العالم، أياً كان تخصصهم العلمي، في وحدة علمية واحدة.

وكان الحقل الاستشراقي التقليدي يميل إلى اعتبار الحضارات

(١) انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص١١١.

التي يدرسها ساكنة، وغير قادرة على التغير، بينما افتُرض أن تأسيس «دراسات المناطق» ينقل بؤرة البحث إلى ديناميكيات التغير السياسي والاجتماعي والاقتصادي في العالم المعاصر بما يفضي إلى خبرة متعددة، ومفيدة في صناعة السياسة[1].

وكان هذا التحول إلى «دراسات المناطق» يمثل الانتقال الواسع من الاستشراق الديني الأيديلوجي -استشراق القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين- إلى الاستشراق السياسي القومي[2].

وتسابقت الجامعات الأمريكية في السنوات الأولى بعد الحرب العالمية الثانية إلى تطوير دراسات المناطق، وتقدم المانحون من الأفراد والمؤسسات بضخ الأموال الطائلة لدعم هذه البرامج، وفي أواخر الخمسينيات من القرن العشرين بدأت الحكومة الفيدرالية في تمويل دراسات المناطق، فقد أقر الكونجرس في العام ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م قانون التعليم الدفاعي القومي، الذي قدّم للمرة الأولى تمويلاً حكومياً واسع النطاق للكليات والجامعات، وقد أفرد الباب الرابع من القانون تمويلاً لمراكز دراسات المناطق. وقد أدى الحقن الهائل

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٠٩، و: محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٢) انظر: محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص٨٨-٩٠.

للتمويل في نهاية الستينيات من القرن العشرين إلى زيادة ضخمة في عدد درجات الدكتوراه الممنوحة في مجال دراسات الشرق الأوسط[1].

(٣)

في أثناء الحرب العالمية الثانية ظهر مصطلح «مستودع الأفكار» وكان يشير إلى حجرة أو بيئة آمنة يستطيع علماء الدفاع، والمخططون العسكريون أن يلتقوا فيها ليناقشوا الاستراتيجيات المتعلقة بالسياسة الخارجية[2]. لاحقاً، تطور هذا المصطلح، وأصبح يشير إلى مراكز البحوث والدراسات والتي تهدف إلى تركيز الجهود البحثية وتكثيفها، ودعم صناع القرار، وتطوير الحياة المعرفية في الوسط العام[3]، وقد بدأت بالتكاثر منذ سبعينيات القرن العشرين، وقد قسّم ابلسون هذه المراكز إلى أربعة أجيال أساسية:

الجيل الأول: ظل حريصاً على البعد عن الانخراط في العملية السياسية.

الجيل الثاني: نشأ بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك بعد صعود القوة الأمريكية، وكانت تلبي الاحتياجات السياسية للمعرفة

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢١٢.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٨٨، الحاشية رقم (١).
(٣) مصطفى عبدالغني، المستشرقون الجدد، ص١٥-١٦.

اللازمة، ففي مايو ١٩٤٨م أتت مؤسسة راند إلى الوجود، ولم تكن راند مثل ما سبقها من المراكز؛ ذلك أن نشأتها دشنت لجيل جديد من مراكز الفكر والبحث لقبها ابلسون بـ«مقاولي الحكومات»، فهي معهد يمول من قبل الحكومة الفيدرالية، ويخدم أهدافه.

الجيل الثالث: وهو جيل من المراكز يسعى بقوة، ويتحين الفرص لممارسة نفوذه على اتجاه السياسة الخارجية ومحتواها.

الجيل الرابع: وهي المراكز التي تؤسس لتخليد الإرث السياسي لشخصية ما، مثل: معهد كارتر بأطلانطا، ومعهد نيكسون بواشنطن، ومعهد جيمس بيكر[1].

وكانت هذه المراكز أحد مواقع إنتاج الخطاب الاستشراقي الجديد، وتمارس أدوارها بأساليب عدة، منها: كتابة التقارير الاستراتيجية، ومنها تقديم الاستشارات لمراكز صناعة القرار السياسي، ومنها تكثيف الظهور الإعلامي لمنسوبيها، للتعليق على الأحداث[2]، وقد كان وما زال الخطاب الإعلامي في البرامج والأفلام والمسلسلات، وسائر المواد المكتوبة في الصحف من

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢١-٢٢.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٢-٢٣.

التقارير والحوارات والمراجعات، أحد أهم مواقع إنتاج الخطاب الاستشراقي الجديد، إلى جوار الأبحاث الأكاديمية، ومراكز البحث.

(٤)

مع تصاعد دور المختصين بالعلوم الاجتماعية في دراسات الشرق الأوسط في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين اعتنق معظمهم ما يعتبرونه طريقة جديدة، وقوية، للتفكير في التغير الاجتماعي، والسياسي، والثقافي، ويعتقدون أنها طريقة تقدم فهماً أفضل لما يحدث في الشرق الأوسط، وإلى أين يتجه، هذه الطريقة هي «نظرية التحديث».

هذه النظرية كانت هي النموذج السائد في دراسات المناطق، وأثّرت بشكل كبير على الأبحاث والكتابات التي تناولت التغير السياسي، والتطور الاقتصادي، والتحول الاجتماعي في الشرق الأوسط.

وترجع الجذور الفكرية لها إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (ت١٩٢٠م/ ١٣٩٣هـ)[1]، حيث ميّز فيبر بين المجتمعات

(١) عالم اجتماع شهير ولد في أرفورت بألمانيا في العام ١٨٦٤م، ودرس الحقوق والفلسفة واللاهوت، وكتب مؤلفات عدة في العلوم الاجتماعية والتاريخ

«التقليديــة»، والمجتمعات«الحديثــة»، ووصــف الأولى بأنها ريفية وزراعيــة إلى حدٍّ كبير، ونموها الاقتصــادي بطيء وتدريجي، وتقوم العلاقات بــين الناس فيها عــلى عوامل من قبيل القرابــة، والانتماء الديني، والوظيفة، بحيث تتحدد مكانة الفرد ودوره في الحياة بمكانة الأسرة التي ولد فيها، ودورها الاجتماعي، ويسود فيها ثقافياً الدين، والأشــكال الأخرى من الإيمان بما بعد الطبيعة، في حين أن الســلطة السياسية هرمية وسلطوية، يمارسها ملوك أو جماعة النبلاء.

وفي المقابل فإن «المجتمعات الحديثة» صناعية، والتغير الاجتماعي والنمو الاقتصادي فيها سريعان، ومكانة الفرد تتحدد أساساً بقدرته، وإنجازاته، ويتم تصنيف الناس فيها وفقاً لمعايير مثل: الجنسية، والمواطنة، لا بمعايير القبائل والدين، وهي مجتمعات عقلانية، وديموقراطية، ومساواتية نسبياً[1].

وبعد الحرب العالمية الثانية تبنى كبار علماء الاجتماع والسياسة في الولايات المتحدة هذا الانقسام الحاد بين التقليد والحداثة، واستعملوا مصطلح «التحديث» ليشيروا إلى عملية التحول من

الاقتصادي، وعلم اجتماع الأديان، ويعتبر كتابه "الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية" من الكتب المركزية في علوم الاجتماع. انظر: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، ص٨٣٥-٨٣٨.

(١) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٢٤.

مجتمع تقليدي، إلى مجتمع حديث. واعتبروا هذه العملية شاملة لكل المجتمعات، ووحيدة الخط بمعنى أن كل مجتمع معاصر يمكن أن يوضع في نقطة ما على طول مسار ثابت للتطور التاريخي يقود من التقليد إلى الحداثة الحقة؛ وتلتقي «نظرية التحديث» مع النظرية الكلاسيكية في الاستشراق في كونهما ينطلقان من رؤية مزدوجة الأقطاب، حادة في بيان التناقض الجوهري بين الشرق المتخلف والغرب الحديث[1].

وأنصار نظرية التحديث مالوا إلى اعتبار المجتمعات التقليدية راكدة من حيث الجوهر -على خلاف الغرب الحديث- وهي تفتقر إلى المؤسسات والديناميكيات الداخلية التي ربما تقود إلى تحوّل اجتماعي، وعليه يجب أن يأتي التغيير من الخارج[2].

وقد وجهت حزمة انتقادات فكرية لتوجهات التيار الرئيسي في الاستشراق الذي يتبنى التصور الجوهراني للثقافة، أو نظرية التحديث، وكان من رواد هذا النقد المؤرخ الاقتصادي روجر أوين الذي استعرض الأطروحتين ونقدهما، وطالب بالتحول إلى مناهج الاقتصاد السياسي. بالنسبة للباحثين النقديين في دراسات الشرق

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٣١.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٢٦.

الأوسط، وحقول أخرى، كان التحول إلى الاقتصاد السياسي يفيد بوصفه طريقاً لنقد التصور الاستشراقي التقليدي، وتجاوزه، فبدلاً من افتراض أن كل ما يؤمن به المسلمون ويفعلونه يمكن نسبته إلى الإسلام، مفهوماً كجوهر لا زمني. ركز هؤلاء الباحثون على البنى الاجتماعية، والعلاقات بين الطبقات في سياقات تاريخية معينة، والتي تميل إلى إبراز المعالم التي تشترك فيها المجتمعات التي يغلب عليها الإسلام، مع مجتمعات غير إسلامية، ولكنها متخلفة مثلها، وتفتح الطريق لإجراء مقارنات مفيدة، إلى جوار التأكيد على تفوق العلوم الإنسانية الحديثة (العلوم السياسية، العلوم الاجتماعية، الأنثربولوجيا،...) بطرقها النوعية، وأطر موضوعاتها ومناهجها، ومداخلها المتميزة[1].

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٧٠.

(٥)

شهدت السبعينيات من القرن العشرين صعود الأيديولوجيات والحركات الإسلامية، ولم يستطع الباحثون الاستشراقيون الذين يتبنون "نظرية التحديث" بوصفها أنموذج تفسير للظاهرة الإسلامية أن يتنبؤوا بهذا الصعود لما يسمى بـ"الصحوة الإسلامية"، حتى نقّاد نظرية التحديث المتأثرون بالماركسية والذين لوحوا بالاقتصاد السياسي بوصفه أداة بديلة للتحليل فشلوا في التنبؤ أيضاً[١]. كان صعود الصحوة يجري عكس اتجاه الرؤية الغائية للتطور التاريخي، والذي تشترك فيها نظرية التحديث الليبرالي والماركسية الكلاسيكية وغيرهما، بينما كان الصعود الإسلامي يمثل أدلة تأكيد بالنسبة للمستشرقين التقليديين أمثال: برنارد لويس وأتباعه على صواب نظرتهم.

لقد أصبحت إشكالية صعود الحركة الإسلامية قضية مركزية في دراسات الشرق الأوسط في الربع الأخير من القرن العشرين، وحتى الآن[٢]، فصعود القوميات، والنضال من أجل الاستقلال السياسي، والعودة الجماعية للإسلام أرغم المراقبين الغربيين للشرق

(١) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٨٠-٢٨١.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٨٢-٢٨٣-٢٨٧.

الأوسط على اعتباره ذات فاعلة للتاريخ، ومحط اهتمام في العلوم الإنسانية والاجتماعية[1]، ويقدّر أنه بحلول منتصف ثمانينيات القرن العشرين بدأ يصدر سنوياً حوالي ٢٠٠ كتاب بالإنجليزية حول موضوعات تتعلق بـ«الأصولية الإسلامية»[2].

وفي المجمل، فهناك نوعان من التفسير لسبب انتشار الصحوة، وصعود نجم الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي:

الأول: التفسيرات الحداثية: وهي تصوّر النزعة الإسلامية بوصفها حركات رجعية يقوم بها التقليديون وفقراء المدن ضد التحديث بالأسلوب الغربي، وهي معادية للديموقراطية وانكفائية بطبعها. وسأعود لهذا التفسير في الفقرة التالية.

الثاني: التفسيرات التي تميل إلى اعتبار النزعة الإسلامية عَرَضاً أو رد فعل لما بعد الحداثة، والحركات الإسلامية في هذا الإطار تسعى لتمثيل حالة الاختلاف والاستقلال الثقافي، وإلى إقامة جماعة سياسية، وأخلاق بديلة في مواجهة الحداثة العلمانية المعولمة. ولذلك يرى أنتوني غدنز أن تصاعد النزعة الإسلامية تعد إشارة إلى أزمة الحداثة، ويقول مانويل كاستلز أنها «استبعاد

---

(١) انظر: تيري هنتش، مرجع سابق، ص٣٥١-٣٥٢.

(٢) انظر: بوبي س.سيّد، مرجع سابق، ص٦٢. الهامش (٢).

المستبعَدين للمستبعِدين»، ويعتقد جون اسبوزوتو أنها بحث عن الهوية والأصالة والجماعة، ورغبة في تأسيس معنى ونظام في الحياة الشخصية والمجتمع، ويذهب فرانسوا بورجا ودويل إلى أبعد من ذلك ليصفا الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا بأنها الطور الثالث (بعد الطورين السياسي والاقتصادي) للنضالات ضد الاستعمار، نضالات ضد الحداثة الغربية، نضالات من أجل هوية واستقلال ثقافيين[1].

(١) انظر: آصف بايات، النزعة الإسلامية ونظرية الحركة الاجتماعية، ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟-رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، تحرير إيمان حمدي وأخريات، ص٢٣٧-٢٣٨.

الاستشراق بعد أحداث ١١ سبتمبر أيلول ٢٠٠١م

(١)

بعد سلسلة من الهجمات على سفارات الولايات المتحدة وجيشها في إفريقيا والشرق الأوسط والتي كانت تتصاعد منذ أواخر التسعينيات، حتى وصلت ذروتها في هجمات ١١ سبتمبر أيلول ٢٠٠١م على برجي التجارة العالمي والبنتاغون، والتي اتُّهم فيها «متشددون إسلاميون»، «وطبيعي أن تهديد الإرهاب الذي ارتكبته جماعات إسلامية جذرية أصبح يخيم بشكل متزايد على صناع السياسة والباحثين... ومن ثم ظلت مسألة كيف نفهم الإرهاب الإسلامي والإرهاب عموماً، وكيف نرد عليه، موضوعاً لجدل شديد، ومرير أحياناً»[١].

وبفعل هذه التأثيرات السياسية والأجواء المحمومة تتالت ونمت الكتابات عن الإسلام باللغات الغربية الأساسية نمواً مذهلاً، كما ازدادت المقاربات السلبية للعرب والإسلام، وتزايد الطرح الاستشراقي التاريخي (التقليدي)، والأنثربولوجي (الجديد)، وتجددت ثلاثة أمور رئيسية:

- استخدام السياسين والخبراء الاستراتيجيين لنتائج الاستشراق الجديد ومقارباته.

(١) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٦٧.

- شيوع الأطروحات الاستشراقية المتطرفة في وسائل الإعلام.
- تبني الإدارة الأمريكية، وبعض النخب الأوروبية للأطروحات الاستشراقية المتطرفة[1].

(٢)

تباينت الرؤى الاستشراقية الجديدة والتقليدية حول موضوع «الإرهاب» الصاعد بقوة بفعل الأحداث، وأخذ تيار واسع من المستشرقين وعلى رأسهم برنارد لويس، وأتباعه، في اعتناق أكثر المواقف تطرفاً ضد الإسلام والعرب والمسلمين. وقد ألّف لويس كتابيه -الذين كانا على قائمة أفضل المبيعات-:«أين الخطأ؟» (٢٠٠١م/ ١٤٢٢هـ) و«أزمة الإسلام» (٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ)، وتتلخص رؤيته في «أن المسلمين قد عانوا من تراجع وهزائم طوال القرنين الأخيرين، ثم عجزوا عن دخول الحداثة، ولهذا يتنازعهم شعوران: الإعجاب بالغرب، والحقد عليه بسبب تقدمه وتخلفهم.

ومن هنا فالأصولية الإسلامية المعادية للغرب، وللولايات المتحدة بالذات؛ هي جزء من حالة الغضب، والخيبة، والاستعصاء على تقبّل قيم الحداثة والديموقراطية»[2].

---

(١) انظر: رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ص٤١.
(٢) معتز الخطيب، الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي - النماذج التفسيرية وخلفياتها، ص٣٧. بتصرف.

وفي الواقع لا ترجع أهمية أعمال لويس إلى فحواها المبتكرة، بل تكمن أهميتها في قدرتها على إعادة قولبة المضامين الاستشراقية في صورة نماذج معيارية مشبعة بالتخويف من الإسلام والعرب، على نحوٍ يتواءم مع زمن العولمة، وانتشار هيمنة الولايات المتحدة[1].

وعلى أطروحتي لويس وأرنست غلنر -وستأتي الإشارة إليها- يعتمد كثير من الكتّاب الأمريكيين -بالذات- عند تناولهم لشؤون العرب والمسلمين من أمثال مارتن كريمر[2]، ودانييل بايبس[3] الذي ينتقد فكرة تقسيم الإسلاميين إلى معتدلين ومتطرفين؛ إذ إن الجميع

---

(١) انظر: ستيفن شيهي، الإسلاموفوبيا - الحملة الأيديولوجية ضد المسلمين، ص١١٠-١١١.

(٢) باحث إسرائلي/ صهيوني يحمل الجنسية الأمريكية. حصل على شهادتي البكالوريوس والدكتوراه في دراسات الشرق الأدنى من جامعة برنستون. يعمل حالياً في معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، وهو معهد يسعى -كما يفيد موقعه على الشبكة- إلى "تعزيز فهم متوازن وواقعي للمصالح الأمريكية في الشرق الأوسط، ودعم السياسات التي تضمن سلامتها". انظر: موقع المعهد، وصفحة الباحث كريمر في الموقع نفسه.

(٣) مؤلف ومؤرخ أمريكي متطرف ولد عام ١٩٤٩م، ونال الدكتوراه في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى، وهو متخصص في نقد الإسلام، ومؤسس ومدير منتدى الشرق الأوسط وهو مركز أبحاث، وستأتي إشارة إضافية لبعض أعماله. انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٤٠٠-٤٠٤.

متطرف، وأيضاً بسام طيبي[1]، وفؤاد عجمي[2]، ورافائيل باتاي، الذي يؤكد في كتابه «العقل العربي» الطبيعة الوحشية والشبقية للعرب، «وسرعان ما أصبح هذا الكتاب أحد الكتب الواجب قراءتها في البنتاجون عشية قيام إدارة بوش الابن بالتحضير لحرب العراق»[3].

وعندما أجرى سيمور هيرش -عميد المحققين الصحفيين الأمريكيين- مقابلات مع المسؤولين العسكريين الأمريكيين عن

(١) أكاديمي سوري الأصل. وُلِد ٤ أبريل ١٩٤٤م في دمشق، وهو مختص في مجال العلوم السياسية، ثم انتقل للإقامة في ألمانيا، وقد تم منحه الجنسية الألمانية في العام ١٩٧٦م. ويشتهر بتحليلاته الانفعالية التي تهاجم الإسلام والمسلمين بمناسبة أو دون مناسبة. وهو يرى أن الإسلام سيتحطم أمام طوفان الحداثة لنصيته، وجموده، وعجزه عن التغيير والتجدد. انظر: رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ص١١٨. و: ويكيبيديا-الموسوعة الحرة.

(٢) أستاذ جامعي وكاتب سياسي لبناني الأصل، أمريكي الجنسية، ولد في لبنان في العام ١٩٤٥م. واصل تعليمه الجامعي في الولايات المتحدة. وكان كبار موظفي إدارة بوش يستشهدون بأقواله، كما يستشهدون بأقوال برنارد لويس؛ فمثلاً ألقى نائب الرئيس الأمريكي الأسبق ديك تشيني خطبة في أغسطس ٢٠٠٢م، وتطرق فيها لفكرة الحرب على العراق، وقال: "...بالنسبة لرد فعل الشارع العربي؛ فيتنبأ خبير الشرق الأوسط البرفيسور فؤاد عجمي بأنه من المؤكد أن تضج شوارع البصرة وبغداد فرحاً بعد التحرير، تماماً مثلما حيّت الحشود الأمريكيين في كابل!". زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٩٦. وانظر للتوسع: موقع المعرفة، سيرة فؤاد عجمي.

(٣) دوجلاس ليتل، مرجع سابق، ص٥٤٧.

عمليات التعذيب في سجن «أبوغريب»، «كان كثيرون يؤكدون له أن استخدام أساليب الامتهان الجنسي كوسيلة لكسر السجناء العراقيين كان مؤسساً على قراءة بعناية لكتاب (العقل العربي)»، والكتاب نفسه كان على قائمة الكتب المطلوب قراءتها في ندوة «عملية حرية العراق» التي نظمتها سلطة التحالف (CPA) في بغداد، وفي دورة عسكرية للجيش الأمريكي لمكافحة التمرد في كولورادوا[1].

هذه أمثلة من الأسماء الشهيرة التي يصفها لوكمان بأنها «من كلاب الحراسة اليمينية الصاخبة»[2] والتي تبنت خطاباً أكثر شراسة وعجرفة وجذرية تجاه الإسلام، والمسلمين، والعرب، والسعودية أحياناً، وهم بصفة عامة ينتمون لليمين السياسي.

استعاد هؤلاء «بعض التصورات الاستشراقية العتيقة للغاية، والتي ظن كثيرون خطأً أنها ماتت موتاً أبدياً»[3]، وهم يرون أن الإرهاب له جذور قوية في الإسلام بحد ذاته، وأكدوا على مشروعية استعمال القوة لإبادة قوى الإرهاب[4].

---

(١) المرجع السابق، ص٥٤٧-٥٤٨.
(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٩٦.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٩٣.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص٣٦٧-٣٦٨.

ويرى أوليفييه روا[1] أن هذه الموضعة لمحل البحث، بحيث يجعل الإسلام هو المشكلة التي تحمل بذور الإرهاب؛ قادت إلى تكثيف الاهتمام بالإسلام، ولكن من «منظار سياسي جداً، وليس أكاديمي»[2].

وعلى النقيض رأى طيف آخر من الباحثين في شؤون الشرق الأوسط أن مشكلة الإرهاب ليست من صميم الإسلام، وشددوا إلى وجوب الانتباه إلى العوامل التي ولدت هذا العنف، كسياسات النظم القمعية/ البوليسية الفاسدة في العالم العربي، والتي تحظى بدعم الولايات المتحدة، يضاف إلى ذلك الفقر المنتشر، وانعدام فرص العمل والعيش الكريم في مناطق واسعة من العالم الإسلامي، وكذلك السيطرة الأجنبية الاقتصادية والسياسية على مقدرات تلك الشعوب، مع الدعم المطلق لسياسات إسرائيل الإجرامية، وكما يقول الفيلسوف السوسيولوجي الفرنسي جان بودريار (ت٢٠٠٧م/١٤٢٨هـ) بأن النظام العالمي هو الذي ولّد الشروط الموضوعية لهذا الرد العنيف (الإرهاب)، فباستئثاره بكل

---

(١) كاتب وباحث فرنسي متخصص في الشؤون الإسلامية. من مواليد ١٩٤٩م، وهو من أقطاب الاستشراق الفرنسي الجديد، ترجمت العديد من كتبه إلى العربية، مثل «تجربة الإسلام السياسي»، و«عولمة الإسلام». انظر ترجمة موجزة له على غلاف كتابه الصادر حديثاً بعنوان: «الجهل المقدس». وانظر: حوار مهم أجرته معه صحيفة الأخبار اللبنانية في ١٠/ ١٢/ ٢٠٠٧م.

(٢) أوليفييه روا، أوهام ١١ أيلول، ص١١١.

الأوراق يُرغم الآخر على تغيير قواعد اللعبة، فالإرهاب -بحسب بودريار- كالفيروس ماثل في كل مكان، وهناك حقن عالمي متواصل للإرهاب، الذي هو كالظل لكل نظام سيطرة[1].

كان هذا الفريق من الباحثين يسعى لبحث مشكلة الإرهاب «من خلال تناول المظالم، والتطلعات المشروعة للغالبية العظمى من المسلمين»[2].

بطبيعة الحال كانت الرؤية الراديكالية الشرسة في التعاطي مع مشكلة الإرهاب هي الرؤية الأعلى صوتاً، وهي التي تلقى الحفاوة من صاحب القرار، وتوضع بل وضعت على طاولة التنفيذ بصيغ شتى، وبأساليب وحشية ولا أخلاقية في معظم الأحيان، تجمعها لافتة «الحرب على الإرهاب».

(٢)

في غضون ذلك، تعرضت الدراسات عن الإسلام والشرق الأوسط إلى هجوم عنيف، ووجهت لها الإدانة؛ بدعوى عجزها عن

---

(١) انظر: جان بودريار (وآخرين)، ذهنية الإرهاب- لماذا يقاتلون بموتهم؟، ترجمة بسام حجار، ص٢١.

(٢) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٦٨، وانظر: أوليفييه روا، مرجع سابق، ص١٠٤.

استشراف الأزمة الحالية، أزمة «الإرهاب»، وهو «عجز ناجم إما عن الإصابة بالعماء حيال البعد الديني لمجتمعات الشرق الأوسط؛ عبر إصرارهم على معطيات سوسيولوجية تظهر عملية تحديث الشرق الأوسط، وغافلين عن الإحيائية الدينية، وإما بسبب المجاملة التفاهمية السلمية حيال الإسلام كديانة»[1]. فقد كان هناك اتجاه شائع في الأبحاث الأكاديمية التي قدمت في أوائل التسعينيات حول «المجتمع المدني في الشرق الأوسط» يسعى إلى «رسم صورة متفائلة نسبياً بشأن توقعات نمو المجتمع المدني، وإدماج الإسلاميين المعتدلين فيه، وبصفة أعم بشأن التحرك نحو لبرلة سياسية في الشرق الأوسط»[2].

يرى البعض أن أول من أعلن الهجوم على دراسات الشرق الأوسط هو مارتن كريمر، وذلك في كتابه «بروج عاجية على الرمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في أمريكا»، ويعتقد المؤلف أن حقل الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية عموماً يرزح تحت وطأة أزمة حادة، والحل في تقديره يكمن في مراجعة الدعم الفيدرالي لمراكز دراسات الشرق الأوسط وأقسامها بالجامعات الأمريكية، ووضع معايير صارمة لأي تمويل لهذا الحقل، والدفع بعدد أكبر من

---

(١) أوليفييه روا، مرجع سابق، ص٩٩.

(٢) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٥٤.

غير الأكاديميين في موقع الإشراف على المنح الأكاديمية بالحقل، وأخيرًا: اشتراط أن يخدم الحقل الحكومة الأمريكية بشكل مباشر في سياساتها تجاه الشرق الأوسط[1].

وممن قام بالهجوم أيضاً دانييل بايبس، فقد دشن موقع الكتروني يسمى «مرصد الجامعات» لمراجعة دراسات الشرق الأوسط ونقدها، وقام بحملة عنيفة على من لا يشاركونه الرأي، وخص منهم ثمانية أساتذة مختصين بشؤون الشرق الأوسط، والذين ربما حثوا على الانتباه إلى المظالم التي تدفع بعض المسلمين إلى العنف، وكذلك دعا في موقعه/ مرصده الإلكتروني الطلاب إلى مراقبة أساتذتهم، وإرسال العبارات التي يعتبرونها معادة لإسرائيل، أو الولايات المتحدة، الجدير بالذكر أن بايبس تم تعيينه من قبل بوش الابن في ٢٠٠٣م في مكتب مديري معهد الولايات المتحدة للسلام[2].

---

(١) انظر: مازن مطبقاني، وضعية دراسات الشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر٢٠٠١م، بحث منشور على صفحة الباحث في موقع جامعة الملك سعود. وتعليق مارتن كريمر تحت عنوان"واشنطن والبرج العاجي: كيف تستطيع الحكومة الأمريكية إشراك الأوساط الأكاديمية في خدمة سياستها في الشرق الأوسط؟" في موقع معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى.

(٢) انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٤٠٠-٤٠٤. والطريف في الأمر أن المعهد مؤسسة ممولة حكومياً، ومكرسة لمنع النزاعات الدولية وإدارتها، وحلها بشكل سلمي!.

(٣)

ازدهر سوق «ثرثارو الإعلام» كما يسميهم زكاري لوكمان منذ أزمة الخليج ١٩٩٠-١٩٩١م، وزاد الطلب عليهم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ومعظمهم ممن يوصف بالخبير في شؤون الإرهاب، أو الجماعات المتطرفة، أو غير ذلك، وهم عادة من خارج العالم الأكاديمي، إما من عامة المثقفين، أو أحد الباحثين في مراكز الفكر، وأحياناً عسكريين متقاعدين، وغالب خطاب هذه الفئات من رواد الصحافة، ونجوم الشاشات يتسم بترديد عبارات رنانة، والتبسيط المخل والفج لقضايا معقدة[1]، وغير ذلك مما يناسب الإيقاع الإعلامي الحريص على الإثارة والاختزال. «إن الاستشراق الإعلامي أكثر خطورة على جمهور القراء من الاستشراق الأكاديمي الذي لا يقرؤه إلاّ المتخصصون، وإن كانت الخطورة في المادة الأكاديمية أشد لوصولها إلى أعلى مراكز القرار السياسي في الولايات المتحدة وفي أوروبا. ولكن ما حدث أن بعض المستشرقين أصبحوا من الكتاب الصحافيين ومن الذين يلجأ إليه الإعلام للحديث عن القضايا الإسلامية»[2].

(١) انظر: تاريخ الاستشراق وسياساته، مرجع سابق، ص٣٩٢.
(٢) ظاهرة الاستشراق الإعلامي، مازن مطبقاني، مقالة منشورة في موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق. وانظر: أولفييه مووس، مرجع سابق، ص٥. وللتوسع انظر: آصف حسين، صراع الغرب مع الإسلام، ١٣١-١٤٥.

(٤)

ومن تداعيات مرحلة ما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م تزايد الأبحاث الأكاديمية والمقالات العلمية حول نساء الشرق الأوسط، مع ارتفاع طلب السوق على هذا النوع من الموضوعات[١]، وكما تؤكد إحدى الباحثات بالقول: «إن الجندر[٢] أصبح يشكل الخط الفاصل لحرب صراعات جيوسياسية منذ الحادي عشر من سبتمبر، ويحتل مكانة مركزية في خطاب العلاقات الدولية بخصوص الشرق الأوسط»[٣].

---

(١) ليلى أبو لغد، نطاقات النظرية في أنثربولوجيا العالم العربي. ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟–رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، تحرير إيمان حمدي وأخريات، ص٦٨.

(٢) النوع الاجتماعي "الجندر": مصطلح يشار به –في الفكر النسوي– إلى الأدوار المحدَّدة اجتماعيًّا لكلٍّ من الذكر والأنثى، وهذه الأدوار تكتسب بالتعليم وتتغيَّر مع مرور الزمن، وتختلف اختلافًا واسعًا داخلَ الثقافة الواحدة، ومِن ثقافة لأخرى، وهي أدوار ومسؤوليات يُحدِّدها المجتمع للمرأة والرجلِ، وهو يعني أيضًا: الصورة التي ينظر بها المجتمعُ للمرأة والرجل، وهذا ليس له عَلاقة بالاختلافات الجسديَّة (البيولوجية والجنسية). انظر: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، ص٣١٦، و: حسن الوالي، الجندر– المفهوم والحقيقة والغاية، مقالة منشورة على موقع صيد الفوائد.

(٣) منيرة م. شارد، الجندر في الشرق الأوسط–الإسلام والدولة وقوة ولي الأمر، ضمن: دراسات معاصرة في علم الاجتماع والانثربولوجيا، أبوبكر باقادر (معد ومترجم)، ص٢٨٩.

ومن خلال مسح لقواعد معلومات عدة نجد أنه نُشر في الفترة ما بين ٢٠٠٠م/ ١٤٢١هـ إلى ٢٠٠٩م/ ١٤٣٠هـ ١٧٠ كتاب، و٦٧٠ مقالة؛ كلها تتحدث عن المرأة في الشرق الأوسط[1].

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٩٠.

(٥)

تبنت الإدارة الأمريكية آراء برنارد لويس، ونظرائه، -والذي يصفه ستيفن شيهي بأنه الوجه الأكاديمي لإدارة بوش-، ففي العام ٢٠٠٧م/ ١٤٢٨هـ ألقى ديك تشيني نائب الرئيس الأمريكي السابق خطاباً في احتفال لتكريم لويس قال فيه: «بما أن الصراع القديم من أجل التحرير والمساواة يتجدد مرةً أخرى في زماننا، سنستمر في الاعتماد على أسلوب تفكير برنارد لويس الصارم»[(١)].

وانطلاقاً من التشخيص الديني/ الثقافي لمنشأ الإرهاب بدأت تتوالد سلسلة من الخطابات الرسمية في الإدارة الأمريكية منذ ربيع ٢٠٠٢م لا تطالب بالتهجم على الإسلام، بل بمساندة إسلام «طيب» ضد إسلام خبيث، وهذا الأمر يتماشى مع إرادة تقديم الإمبريالية الأمريكية في حُلّة أكثر لطافة، وهذا ما قاله ريتشارد هاس مدير هيئة سياسة التخطيط في وزارة الخارجية الأمريكية: «الهدف الرئيسي للسياسة الخارجية الأمريكية في القرن الواحد والعشرين يقوم على دمج بلدان أخرى ومنظمات داخل حلول توافقية سوف تسمح بارتقاء عالم ينسجم مع المصالح والقيم الامريكية»[(٢)].

(١) انظر: ستيفن شيهي، مرجع سابق، ص٨٣.
(٢) خطاب ألقي في ٢٢نيسان/ أبريل ٢٠٠٢م، في جمعية السياسة الخارجية بنيويورك، انظر: أوليفييه روا، مرجع سابق، ص١٠٨.

ويقول بول وولفوفيتز مساعد وزير الدفاع الأمريكي الأسبق بصورة واضحة ومباشرة في خطاب ألقاه في سنغافورة في حزيران ٢٠٠٢م:«كي نربح الحرب ضد الإرهاب، ونساعد في بناء عالم أكثر سلاماً، يتوجب علينا أن نخاطب مئات الملايين من الناس المتسامحين والمعتدلين في العالم الإسلامي حيثما يعيشون ويتطلّعون إلى التمتع بمحاسن الحرية والديموقراطية»[١].

إذاً فالسياسة التي يقترحها وولفوفيتز تقوم على تنمية إسلام معتدل وليبرالي، يتماشى مع القيم الغربية، ومع تطلعات جمهور المسلمين، ويواصل وزير الدفاع الأمريكي الأسبق دونالد رامسفيلد في توضيح الرؤية؛ فيرى ضرورة المساعدة في إنشاء إسلام معتدل، وأن يخوض الأمريكان حرباً أيديولوجية ضد الأصولية، والإسلام الجذري، كما فعلوا ضد الشيوعية، وذلك -مثلاً- بمساندة المثقفين المسلمين المعتدلين -مثل: المفكر الإيراني عبدالكريم سروش، والأندونيسي نوركوليس مجيد كما يذكر وولفوفيتز-، والفنانين، والنقابات، والمفكرين، المناهضين للحكم الشمولي. إلى غير ذلك[٢].

---

(١) أوليفييه روا، مرجع سابق، ص١٠٩.
(٢) انظر: أوليفييه روا، مرجع سابق، ص١٠٩ ومابعدها.

المهم أن هذا التحول الرسمي السياسي في طبيعة التعاطي مع الحركة الإسلامية الصاعدة، رافقه بطبيعة الحال عمل واسع في مراكز البحوث الكثيرة القريبة والبعيدة من صناعة القرار، لتدعيم هذا التوجه، وتعميقه، واقتراح آلياته لتنفيذه، واستشراف مستقبله، وتقديم العديد من الأفكار حول المعايير التي يتم من خلالها فرز المسلم المعتدل من المسلم المتطرف/ الأصولي، أو في المقابل، نقد هذا التحول، والاحتجاج ضده، وإظهار خطورة مآلاته.

وهذا الطور الجديد من التعامل مع الظاهرة الإسلامية يمكن وصفه بطور «الحرب القيمية»[1] ضد الإسلام، والتي تسعى بشكل جاد نحو إعادة تفسير الإسلام، بما يتلاءم مع قيم الحرية والديموقراطية الغربية، ومحاربة المضامين العقائدية التي تشكل خطراً على المصالح الغربية في المنطقة العربية، والعمل على تفكيك مقومات الإسلام الصحيح.

ليس هدف القوى الأمريكية والأوروبية في هذه المرحلة تشويه الإسلام بالدرجة الأولى، «بل تستهدف تشويه الإسلام المقاوم للهيمنة الغربية، وتسويق إسلام آخر يتمّ من خلاله نزع أي صفة إسلامية عن المقاومة، ووسمها بالإرهاب؛ لتسهيل استدامة، وإعادة

(١) انظر: شريف عكاشة، الغرب والإسلام-محطات في مسار الاستشراق الجديد، موقع إسلام أون لاين.

إنتاج العلاقات الاستعمارية الجديدة. هذا ما قصده الرئيس بوش في لقائه مع مجموعة من المسلمين بعد أحداث أيلول بقوله:«إن الإسلام دين سلام، والمسلمين أناس جيدون!».

لو تجاوزنا العنجهية والصفاقة المتمثلة بالجرأة على تعريف دين الآخرين لهم، فإن المتضمن في هذا الخطاب هو شيطنة أي صيغة مقاومة للهيمنة الغربية، فالمسلم الجيد لا يقاوم الهيمنة، والإسلام دين اعتدال -فقط حين يتعلق الأمر بالموقف من الاستعمار/ الاحتلال-.

هذا أيضاً يمكن رؤيته في العشرات من الكتب الغربية الصادرة حديثاً، والتي بتقديمها كما تدّعي صورة مختلفة عن الصورة المشوّهة السائدة للإسلام تخرج الملايين من المسلمين عن الإسلام وتكفّرهم، لأن القراءة المقدمة عادةً ما تنكر إسلامية المقاومة كطريقة لتسويق الإسلام المعتدل(1).

---

(1) ويواصل د.سيف دعنا بالقول:"...ولذلك يقع في الخطأ أحياناً فقهاء مسلمون بتقديمهم رؤية اعتذارية عن مفهوم (الجهاد) واعتبار أن مفهوم الجهاد في الإسلام أشمل من مجرد المقاومة العسكرية، وكأن الخلاف مع إسرائيل مثلاً هو خلاف لغوي!. إن "التأكيد، والتوسع في معاني الجهاد المختلفة، مكانُهُ المدارس الدينية المتخصصة، ولكن الصراع على الإسلام مع الغرب، هو صراع سياسي وثقافي بامتياز، لا فقهي، ولا يستهدف الشعائر، بل يسعى لاحتلال الثقافة العربية والوعي". سيف دعنا، الإسلام الثوري وأزمة الاستشراق الجديد، مقدمة محاضرة عامّة عن الإسلام، تتناول أساساً عمليّة صناعة «المسلم الجيّد» بوصف ذلك جزءاً من مشروع الهيمنة على منطقة الشرق الأوسط، ترجمت في موقع صحيفة الأخبار في ١ديسمبر ٢٠٠٩م/ ١٤٣٠هـ.

المبحث الثاني

مقاربة في مفهوم الاستشراق الجديد

«المشكلة مع الاستشراق ما عادت آتية بالدرجة الأولى من جانب إدوارد سعيد ونقّاد الأدبيات الكولونيالية، بل من ثورة العلوم الاجتماعية، والمنهجيات الجديدة، وتفكيكات ما بعد الحداثة، وأعمال المراجعين الجدد من الأوروبيين والأمريكيين، والذين يحملون أول ما يحملون على التاريخانية الاستشراقية»

[رضوان السيد، المستشرقون الألمان-النشوء والتأثير والمصائر، ص٦]

مقاربة في مفهوم الاستشراق الجديد

(١)

نتيجة للتفاعلات التاريخية في الغرب الأوروبي ثم الأمريكي، والمعطيات السياسية، والمستجدات على صعيد العلوم الطبيعية والإنسانية -على النحو الذي سبق بيانه- أخذ المفهوم (التقليدي) للاستشراق بالتراجع، وترتكز الممارسات العلمية المتجمعة تحت اسم الاستشراق -كما يعبّر مكسيم ردونسون- في المرحلة الكلاسيكية على المعرفة المعمقة باللغات الكلاسيكية لآسيا كالعربية، والتركية، والفارسية، وغيرها، كما ترتكز على فك رموز المصادر الأولية، ومن ثم فقد لزم قبل كل شيء تصنيف المخطوطات، وطبع النصوص وترجمتها والتعليق عليها، ورسم الأطر التاريخية، وتأسيس علم التاريخ الوقائعي[١]، ولذلك فالمستشرقون الكلاسيكيون فقهاء لغة بالأساس.

وتزامناً مع هذا التراجع الطارئ على الحقل الذي وصفه أنور عبدالملك (ت٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ) بأنه «أزمة»[٢]، أخذ البعض يطرح مفاهيم جديدة للاستشراق، بل تخلى أكثر المستشرقين عن

---

(١) انظر: مكسيم رودنسون، وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات- مكتسباته ومشاكله، في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، ص٨٨-٨٩.

(٢) انظر: أنور عبدالملك، الاستشراق في أزمة، ضمن: الجدلية الاجتماعية، ص٤١٥-٤٤٤.

هذه التسمية مفضلين ألقاب أخرى من قبيل: مستعرب[1]، أو مختص بالإسلاميات، أو غير ذلك؛ لكون مصطلح الاستشراق بات متخماً ببعد أيديولوجي غير مرغوب فيه، وأصبح -بفعل عوامل عدة - يمثل المرادف الذهني للصورة البغيضة عن الاحتلال، وعدم الموضوعية، والعدائية، وغير ذلك[2].

أو لكون المصطلح -كما يطرح آخرون- فقد دلالته بتحوّل هـذا الحقل (الاســتـشراق) إلى تخصصات علمية محــددة، في موضوعها، وإشكاليتها الخاصة، كعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد السياسي، وعلم الألسنيات، وعلم الإناسة (الأنثربولوجيا)، وعلم الأعراق (الأثنولوجيا)، ومختلف فروع التاريخ العام[3]، ليصبح

(١) يقول المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل:"لست مستشرقاً، اهتمامي يدور حول اللغة والأدب العربيين، فأنا مختص في ذلك، كآخرين متخصصين في الآداب واللغات الانجليزية، أو الألمانية،... أنا أفضّل أن يطلقوا عليّ لفظ مستعرب". أحمد الشيخ، حوار الاستشراق، ص٨٣. وانظر لنماذج أخرى متعددة لمستشرقين يرفضون هذا الوصف في: علي النملة، الالتفاف على الاستشراق، ص٦٣-٧٥، محمد خليفة حسن، مرجع سابق ص١٠٣-١٠٤.

(٢) انظر: أحمد الشيخ، مرجع سابق، ص٣٩.

(٣) انظر: مكسيم رودنسون، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، ص٧٢، وقارن بترجمة إلياس مرقص للنص ذاته في: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٩٢-٩٣.

الحقل الاستشراقي الجديد بعمومه جناحاً من العلوم الاجتماعية والإنسانية كما يقول جاك بيرك (ت١٩٩٥م/ ١٤١٦هـ)[١] -وهو أحد المستشرقين الجدد-[٢].

وبعبارة أخرى فإن الاستشراق أصبح نتيجةً، أو هدفاً لمجموعة مناهج علمية مختلفة[٣]. حتى مؤتمرات المستشرقين، والتي تنعقد كل ٣ سنوات أخذت تميل لعقد مؤتمرات ضيقة أكثر تخصصاً بشؤون العالم العربي والإسلامي، والهندي والصيني[٤]. هذا على المستوى المنهجي.

---

(١) ولد جاك بيرك في الجزائر في العام ١٩١٥م/ ١٣٣٤هـ، درس في الجزائر حتى أنهى الثانوية، ثم سافر لفرنسا ليواصل تعليمه في السوربون، ثم عاد للمغرب، وهناك كتب دراسة في علم الاجتماع الريفي حصل بموجبها على الدكتوراه، وقد شكك فيها في مبادئ الاثنوجرافية الاستعمارية، ثم انتقل للعمل في منظمة اليونسكو في مكتبها بمصر، وهناك كتب دراسة عن التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية في القرن العشرين، ثم انتخب ليعمل مديراً لكرسي التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر في الكوليج دوفرانس. انظر: أحمد الشيخ، مرجع سابق، ص١٩-٢٢. وانظر: مراجعة لكتاب "مذكرات الضفتين" وهو السيرة الذاتية لجاك بيرك في: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٢١٧-٢٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٥.

(٣) انظر: أحمد الشيخ، مرجع سابق، ص٣٢.

(٤) انظر: فرانسيسكو غابرييلي، ثناء على الاستشراق، في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق، ص٢٢.

أما على مستوى موضعة الشرق؛ فهناك رأي بات منتشراً في أوساط الاستشراق الجديد ينطلق من نفي التعاطي مع الشرق بوصفه كتلة مصمتة واحـدة، -كما هو تصور الاستشراقي الكلاسيكي- وإنما هو شعوب، وثقافات، وبلدان مختلفة ذات عدد كبير ومتنوع، وبعضها يمتلك خصائص مشتركة، أو عابرة[1]، وبناءً على ذلك فإن التسمية التقليدية «المستشرق» نتيجةً لكل ذلك باتت مهددة بالزوال.

ومهما يكن من أمر؛ فإن الاستشراق بوصفه مفهوماً يشير إلى مجمل الاهتمام العلمي بشؤون الشرق، والعرب والإسلام، فهو قطعاً لم يتوقف، بل ما زال في نشاط وفاعلية، وهذا القدر الإجرائي من المفهوم لا يصح الاختلاف عليه.

(٢)

لم يجد الباحث في المصادر المتاحة مَنْ قصد إلى صياغة مفهوم الاستشراق الجديد بعبارة مقتضبة، سوى ما ذكره الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن، عَرَضاً في سياق حديثه عن التطورات في الحقل الاستشراقي، يقول: «الاستشراق الجديد... علم إنساني اجتماعي،

---

(١) انظر: مكسيم رودنسون، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق، ص٧٢.

يطبق مناهج العلوم الإنسانية، والاجتماعية في دراسة الشعوب، والثقافات»[1].

أما الشرح الآخر الأكثر ثراءً، وهو للدكتور أوليفييه مووس - أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة فريبورغ في سويسرا، والأكاديمي في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس- الذي يرى أن الاستشراق الجديد هو:

مذهب ثقافوي جديد يقوم على تجديد وإعادة تأهيل الأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية، ومتطلبات الدفاع عن قيم الحداثة والديموقراطية، «في سياق يتميز بأدلجة متنامية للعلاقات بين الشرق الأوسط والدول الغربية، تعمل على تشجيع العودة إلى قراءة ماهوية للمجال الإسلامي»[2].

ويقصد بالمذهب الثقافوي؛ «مذهب أنثربولوجي، يعتبر أن أفعال ودوافع الفاعلين يتم تفسيرها حصراً عبر قيم المجتمع الذي ينتمون إليه»[3]، ويرى مووس -في ملاحظة مهمة- أن أعباء الاستشراق الجديد ليست في الغالب من عمل مختصين أكاديميين،

(١) محمد خليفة حسن، مرجع سابق، ص٥٨.
(٢) انظر: أوليفييه مووس، تيار الاستشراق الجديد والإسلام- من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي، ص٥.
(٣) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

وإنما يشارك في صياغة خطابه الصحفيون، والكتّاب، والباحثون، والخبراء، والمدونون، والناشطون في الحقول الفكرية، والإعلامية، وحقول الدراسات الأمنية[1].

وقبل الاستطراد في شرح مفهوم الاستشراق الجديد، ولفض الاشتباك المفاهيمي، لا بد من القول أنه في فترة منتصف القرن العشرين، وهي الفترة التي شهدت التحول عن الاستشراق القديم على نطاق واسع، انتشر فيها القول بنهاية الاستشراق، وتخلى فعلاً -كما سبق- أكثر العاملين في الحقل الاستشراقي عن لقب «مستشرق»، وازدهرت الدراسات الإنسانية والاجتماعية لشؤون الشرق الأوسط، وكان هذا الإعلان عن «نهاية الاستشراق» يمثل -بحسب المنظور الذي يختاره الباحث- البداية الفعلية لما يطلق عليه الاستشراق الجديد أو المتجدد.

بيد أن هناك منظوراً آخر للاستشراق الجديد -وهو ما يتبناه أوليفييه مووس وآخرين- ومفاده أن الاستشراق الجديد هو تيار فكري حديث، بزغ نجمه -بعد انطماس معالم الاستشراق القديم بشكل كبير- في أعقاب الحرب الباردة (١٩٤٥-١٩٩٠م)، وهو يسعى إلى إعادة إنتاج الأطروحة الاستشراقية القديمة أو

(١) انظر: المرجع السابق، والصفحة نفسها.

الكلاسيكية، وهو يرى أن هناك عوامل كثيرة ساهمت في تبلور مفهوم الاستشراق الجديد، بيد أنه يمكن إرجاعها إلى ثلاثة عوامل رئيسة:

«**الأول**: التراث الذي خلفته عدد من افتراضات الاستشراق [التقليدي].

والثاني: استمرار لمكتسبات علم تأريخ لا يزال ينظر إلى المجال الإسلامي بعين النقص.

الثالث: مناخ فكري جديد لمرحلة ما بعد الحرب الباردة يتميز باللجوء إلى ماهويات ثقافية لأجل تفسير الأحداث التي تمس بشكل خاص المجتمعات العربية والإسلامية مع بداية سنوات التسعينات»[1].

والحقيقة أن هذين المنظورين متقاربان، فيمكن القول أن بدايات الاستشراق الجديد كانت في أواسط القرن العشرين، وهي مرحلة ارتفع فيها صوت الحياد، والنسبية، والموضوعية، إلى حدٍّ ما، وواجهت فيها المضامين والمناهج والأدوات الاستشراقية الكلاسيكية هجوماً كبيراً، ثم إنه مع سقوط الاتحاد السوفيتي

(١) أوليفييه مووس، مرجع سابق، ص٥.

ونهاية الحرب الباردة، والتي حضّرت لاستقبال أطروحة صراع أو صدام الحضارات، وأعادت تصنيف أعداء الحضارة الغربية، ليقف الإسلام على رأس القائمة، ومع تصاعد وتيرة العداء والعنف ضد الغرب والولايات المتحدة، ولعوامل أخرى؛ أصبحت الأجواء مهيأة لبلورة صيغة متشددة للأطروحة الاستشراقية الجديدة، والتي عاودت استلهام التراث الاستشراقي التقليدي القديم بعد فشل المناهج الجديدة في التنبؤ بصعود الصحوة، وبروز الحركة الإسلامية، وتعطش الفاعل السياسي الغربي -لا سيما الأمريكي- لإيجاد غطاء أكاديمي وإعلامي يوفر له المشروعية الثقافية بخصوص تدخلاته المستمرة في الشرق الأوسط، ويقدم له المشورة للمساعدة في استمرارية الهيمنة والسيطرة اللازمة للحفاظ على المصالح الغربية في المنطقة.

(٣)

وعلى أية حال، فالمفهوم العام للاستشراق الجديد يشير إلى مجمل الإنتاج العلمي الغربي، الذي يعتمد مناهج وطرائق العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، في دراسة شؤون الإسلام والمسلمين.

ولمزيد من الإيضاح سأبين فيما يلي أبعاد التغير الذي دخل على الحقل الاستشراقي حتى تبلور في الحالة الاستشراقية الجديدة، وذلك من خلال مستويين أساسيين:

١- مستوى المنهج العلمي:

فبعد أن كان تأهيل المستشرق يتمحور حول التهيئة اللغوية (الفيلولوجية) بإتقان لغة شرقية، بحيث يستطيع التعامل المباشر مع المصادر في تلك اللغة، أصبح الراغب في دراسة الشرق والإسلام لا يهتم كثيراً بأمر اللغة، وإنما ينخرط في دراسة متخصصة، لعلم الاقتصاد، أو علم الاجتماع، أو الأنثربولوجيا، أو العلوم السياسية، أو غيرها من العلوم الإنسانية، ويطبق مناهجها المختصة، وأدواتها التفسيرية، والتحليلية، على موضوع البحث. فيتم تناول -مثلاً- ما يتعلق بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي[1] للمجتمعات

(١) وقد تبنت مدرسة الحوليات الفرنسية هذا الاتجاه العلمي، وهي مدرسة علمية أسسها لوسيان فافر، ومارك بلوخ، وفرديناند بروديل وغيرهم، تهتم بدراسة التاريخ دراسة تحليلية، وتستفيد من العلوم الأخرى مثل علوم الاجتماع، والنفس، والاقتصاد،

الشرقية، أو علم اجتماع (سوسيولوجيا) وأنثربولوجيا الإسلام، وبشكل عام تكاثرت الدراسات غير الأحداثية/ الوقائعية، والتي تمثل الطابع السوسيولوجي تقريباً، وكذلك المؤلفات التي تتخطى مجرد وصف المواقف، وتبلور من الظاهرات الإسلامية نتائج في مستوى النظريات العامة[1].

وحتى عند متابعة العمل في المناهج القديمة، في فقه اللغة المقارن (الفيلولوجيا) وعلوم اللاهوت بالذات، يحرص الباحثون على تجاوز الاتجاهات التقليدية، والتفاعل مع التحديثات الجديدة لها، مثل: إدخال تطبيقات جديدة في ميدان دراسة وتحليل الفكر والروح الدينية، كأبحاث الظاهراتية أو الفينومينولوجية عند واردنبرغ، وكذلك سيميولوجيا الخطاب الديني عند توشيهيكو ايزوتسو، ومحمد أركون، وغيرها من مختلف تطبيقات المناهج البنيوية[2].

واللسانيات، والأنثروبولوجيا..إلخ، وتتجاوز الدراسة التقليدية للتاريخ بسياق الأحداث السياسية، إلى التواريخ اللاوقائعية، فقدمت دراسات فيها يسمى بـ"تاريخ الذهنيات" مثل أطروحة تؤرخ لاعتقاد شعبي بقدرة الملوك على الشفاء، التي قدمها مارك بلوك، وأيضاً قدمت دراسات في التاريخ الإنساني في الموقف من الموت، وتاريخ الأسرة، والحب، والجنس، والجنون، والطفولة. انظر: جاك لوغوف (مشرف)، التاريخ الجديد، ص٨٣-٨٦. و:كريستوف فولف، علم الأناسة، ٩٥-١١٣.

(١) انظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٦٤. و: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٨٦-٨٧.

(٢) انظر: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ص٨٦.

تعرّض الاستشراق الكلاسيكي لتفريغ واختراق تدريجي، أفضى لتحوله إلى حقول علمية مجاورة؛ إما نزوع ألسني يبدأ بمسائل نقد النص، ويصير إلى شكل من أشكال التفكيك، أو تحوله إلى تخصص دقيق في علم الاجتماع، -وهذه أشد صور التحول شيوعاً كما يقول إدوارد سعيد[1]- أو بقاؤه على ما كان عليه، مع تغيير التسمية إلى دراسات إسلامية، أو شرق أوسطية، أو تحوله إلى المنهج الأنثربولوجي وهو منهج تأصيلي يفسر المشتركات بين البشر بالعودة إلى الأصل المفترض رمزاً، أو حقيقةً، أو تاريخاً، أو فسيولوجياً/ عضوياً[2]. ولم تخترق الانثربولوجيا الاستشراق فحسب، بل كل العلوم التاريخية، والمنظومات التفسيرية والتأويلية، لكونها تملك دعوى النظرية الشاملة، التي تمكنها من تفسير كل شيء في الظاهرة أو الدين أو الثقافة[3].

٢- مستوى النظريات المستبطنة، أو المعلنة أحياناً:

استمد الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين من عناصر العلمانية في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر الميلادي؛ وهذه العناصر هي التوسع في مفهوم «الشرق»جغرافياً، والذي أصبح

(١) انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٤٤٣.
(٢) انظر: رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ص١٠٨-١٠٩.
(٣) انظر: المرجع السابق، ١١٢.

الهند والصين، واليابان، ويضم البوذية، والزرادشتية. وكذلك تدعيم القدرة على التعامل تاريخياً مع الثقافات غير الأوروبية، وغير اليهودية والمسيحية، وعدم اختزال هذه الموضوعات في السياسة الكنسية، نتيجة لتراجع موقع وتأثير الكنيسة نفسها. وأيضاً التوحد الوجداني مع بعض الثقافات والمناطق التي لا ينتمي إليها الأوروبي، بمعنى تخفيف وطأة الاعتقاد والاستقطاب المسيطر على المخيلة الأوروبية المسيحية المتمثل في تصور وجود مجتمع من المؤمنين المتهيئين للقتال، والذين يواجهون جحافل الهمجيين العرمرم القادمة من الشرق. بالإضافة إلى التكاثر الدائب، والمنتظم للتصنيفات الموضوعية للجنس البشري، فتغلبت اعتبارات الأجناس، والألوان، والأصول، والأمزجة، والطبائع، والأنماط على التمييز ما بين المسيحيين وبين كل من عداهم[1].

وقد ساعد بحث الغربيين في الأفكار الشرقية في العقود الأخيرة من القرن العشرين على فتح العقل الأوروبي على رؤى للعالم مختلفة عن الرؤية الغربية تمتلك عمقاً فلسفياً مغرياً للاستكشاف، واستبدلت فكرة «الآخر» الشرقي بوصفه جوهراً ثابتاً بفكرة ترى الشرق بوصفه كتلة مركبة من الظواهر الفكرية والثقافية المتنوعة، وتمت تعرية الممارسات المؤصلة للمركزية الغربية والمجوهرة

(١) انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٢٠٨-٢٠٧.

للشرق، وتوجه الغربيون إلى فهم أشمل للتعاليم والتقاليد الآسيوية بوصفها كامنة في تقاليد متطورة، ذات حيوية تاريخية خاصة[1].

وتأسس الاستشراق الجديد -على وجه العموم- على جملة من المراجعات التي «تعكس رفض المثل القديمة للهيمنة الغربية، وادعاءاتها الكونية، والاعتراف باستحقاقات التعدد والاختلاف»، ونبذ النزعات القديمة المؤسطرة للتقاليد الشرقية، واستبدال التصورات الغرائبية عنها بأسس فلسفية، واجتماعية، وثقافية، ورمزية فعالة[2].

وقد حصر جون جيمس كلارك التحولات المركزية للاستشراق ما بعد الاستعماري/ الجديد في ست نقاط، فيقول عنه:

أ) فسحت طموحاته ذات النزعة المعولمة المجال لتعددية حذرة.

ب) وفسحت ثقته المعرفية المجال لمنهجية تأويلية أكثر تواضعاً، ونقداً ذاتياً.

ج) وفسحت مثاليته الساذجة المجال لتصميم نقدي يكشف دوافعه الخفية، والشريرة أحياناً.

---

(١) انظر: المبروك المنصوري، الدراسات الدينية المعاصرة من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية، ص٢٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

د) وعوّضت نزعته إلى جعل الشرق فضاءً رومانسياً برؤية واقعية، يُرى فيها الشرق لا بصفته فضاء حكمة أبدية متعالية، بل بصفته مجموعة متنوعة الأمهدة، مشكّلة من فواعل ثقافية، وحركات فكرية، نابعة من ظروف تاريخية مختلفة، واستُبدل المتخيّل الأكاديمي، والشعبي الغربي عن أساطير الشرق؛ بتحاليل أكثر نضجاً تصل كل الأنظمة المتحكمة في المجتمع، مادية كانت أو مجردة، مباشرة أو رمزية، بالنظام الديني الاجتماعي الثقافي الفاعل في هذه البنى جميعاً[1].

هـ) انهمك الاستشراق الجديد في تفكيك خطاب الاستشراق الاستعماري، ومساءلة التمييز الجوهري الذي استند إليه بين الشرق والغرب، وبقية أسسه، وخلفياته، وانحيازاته[2].

و) حاول قطاع واسع في حقل الاستشراق الجديد الاندماج في أنساق النقد ما بعد الحداثوي، والتفاعل مع نظريات النقد

---

(١) المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٢٤- ٢٥ بتصرف يسير. وانظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٨٧-٨٨.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٦. و: جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، ص٣٨٤-٣٨٥.

ما بعد الاستعماري[1]، والمدارس التفكيكية[2]، من حيث تركيزه على التعددية الثقافية والنسبية، ومناقشته للأساطير الأساسية للحداثة، وسعيه لتجاوز ادعاءات المركزية، والكونية، والعقلانية الفجة[3].

---

(١) يستعمل هذا المصطلح (ما بعد الاستعمار) أو ما بعد الكولونيالية بصفة عامة للدلالة على طائفة من التصورات والمفاهيم الثقافية التي شاعت بعد الحرب العالمية الثانية، والتي تهتم بتحليل خطاب الاستعمار/ الاحتلال، ويعدد روبرت يونج في كتابه عن دراسات ما بعد الاستعمار الصادر في العام ٢٠٠١م/ ١٤٢٢هـ الأهداف الفكرية لحركة ما بعد الاستعمار الفكرية فيقول: "أولاً: استكشاف إلى أي مدى كان التاريخ الأوروبي، بل والثقافة والمعرفة الأوروبية جزءاً من ممارسة الاستعمار، وأداة له، وآثاره المستمرة. ثانياً: التعرف بشكل كامل على وسائل وأسباب الحرمان والاستغلال الدوليين المستمرين، وتحليل آثارهما الأبستمولوجية، والنفسية. ثالثاً: تحوّل هذه الحركة إلى أشكال جديدة للإنتاج الثقافي والسياسي تعمل خارج بروتوكولات التقاليد المتروبولية [أي: الدولة المستعمِرة الفاعلة للاحتلال]"انظر: زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٣٣٦. بتصرف. وللتوسع انظر: أندرو إدجار وبيتر سيدجويك (محرران)، موسوعة النظرية الثقافية - المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص٥٦٥-٥٦٩.

(٢) يعود مصطلح التفكيك إلى جاك دريدا (ت ٢٠٠٤م/ ١٤٢٥هـ) وهو واحد من أشهر ممثلي الحركة الفلسفية والنقدية في القرن الماضي. يهدف المنهج التفكيكي إلى تعرية أبنية المعنى من أجل الكشف عن أصولها أو المقدمات التي تنبني عليها، فاهتمام المنشغلين بالتفكيك هو صياغة رؤية نقدية للغة والتصور (أي التمثل الذهني للمعاني). انظر: أندرو إدجار وبيتر سيدجويك (محرران)، موسوعة النظرية الثقافية - المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص١٩٦-١٩٨.

(٣) انظر: بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص٢٦، س٤٩-٥٠، ٦٢. و: جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، ص٣٨٨. وأشار إدوارد سعيد باقتضاب إلى هذه التغييرات التي دخلت على حقل الاستشراق، في تذييله على كتابه "الاستشراق" طبعة عام ١٩٩٥م، ص٥٣٠-٥٣١.

هذه الصورة الإيجابية، بل الطوباوية/ المثالية أيضاً، التي قدمها كلارك عن التحولات في استشراق ما بعد الاستعمار؛ لا تعبر بالضرورة عن مجمل الحركة الاستشراقية الجديدة؛ لكون الاستشراق الجديد ليس تياراً مصمتاً، ذا منظومة مغلقة، وسكونية، بل هو ظاهرة واسعة النطاق، تشير إلى منظومة فكرية وأيديولوجية ديناميكية متفاعلة، وتستجيب للظروف المختلفة، وتتباين في مدى ارتباطاتها السياسية، والعقائدية، وأهدافها المعلنة والخفية، ولذا يقدم أوليفييه مووس تصوراً مختلفاً، أكثر خصوصية، فهو يحصر مفهوم «الاستشراق الجديد» على التيار الاستشراقي الذي يعمل على إعادة إنتاج مضامين الاستشراق الكلاسيكي في قوالب سوسيولوجية، وأنثربولوجية معاصرة، وهو يرى أن هذا التيار الاستشراقي الجديد يتهيكل حول أربعة افتراضات:

١) المجال الإسلامي كل متجانس، هذا الافتراض يقوم على«تحديد مزدوج لعالم عربي إسلامي ينظر إليه ككيان متجانس، ولمحددات ثقافية، يفترض أنها تقدم معلومات عن الفعل الجماعي والفردي للمسلمين»[1]، وأحياناً «يتم تقليص التعددية التي تميز الحركات العاملة باسم الإسلام،

(١) انظر: تيار الاستشراق الجديد والإسلام، مرجع سابق، ص٦.

لتحولها إلى مفهوم جامد، ذو منطوق تحقيري يسمى الإسلام السياسي»، وينتج عن هذا الموقف سلسلة من الافتراضات المنهجية التي تقدم مقاربة تتسم باختصار التعددية داخل المجال الإسلامي[1].

٢) الإسلام يشكل استثناء، بمعنى أن الإسلام بوصفه نظاماً للقيم يخبرنا عن كل نواحي الحياة الاجتماعية، والفردية للمسلمين، وإن أي تطور نحو الديموقراطية مثلاً، أو الاعتراف بحقوق الإنسان لا يمكن إلا أن يكون نتاج قطيعة مع الإسلام، أو خضوعه لعملية تغريب.

ويفترض الاستشراق الجديد أن المجال الإسلامي يعتبر عاجزاً من وجهة نظر تاريخية ودينية أمام «الحداثة»، ومن هذا المنظور يرى أن الجواب عن سؤال التخلف والتأخر في العالم الإسلامي إنما يعود إلى عوامل تتعلق بالهوية في تلك المجتمعات: الثقافة، والدين، والتاريخ، وإلى النقائص الثقافية للإسلام نفسه[2].

٣) جمود العالم الإسلامي، وهذا الافتراض يقوم على تصوير المجال الإسلامي بوصفه كتلة مصمتة، وساكنة، يتشكل

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها، بتصرف.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٦-٧.

الفرد فيه عبر الثقافة والدين، المؤطرين بقوة عبر الأعراف الاجتماعية، ويخالف النمط الغربي الديناميكي الحديث، والذي يشكل معقلاً للتحرر، ويوفر مساحات للإنجاز الفردي»[1].

٤) العنف الإسلامي هو نتاج ثقافي، ويقوم هذا الافتراض على استخدام «مصطلح الإسلام السياسي، أو الإسلام، كمرادف لأيدلوجية شمولية، بحيث تكون مبادئها هي خصائص عملية مباشرة تفسر اللجوء إلى العنف»، وفي المقاربة الاستشراقية الجديدة «يرتبط مخيال الإرهاب الإسلامي بشكل وثيق بتعريف العقلية العربية، وهو ما يفسّر استخدام الإرهـاب كنتيجة للتأخر الثقافي، ولخصائص محددة لثقافة عربية إسلامية»[2].

وعند فحص هذا التصور، ومقارنته بالخصائص التي قدمها جون جيمس كلارك، نخرج بنتيجة تقريبية وهي أن الاستشراق الجديد في واقعه الحالي -على مستوى النظريات المستبطنة- مزيج من هذين التصورين، فبرغم طروء بعض التحولات الإيجابية،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٧

(٢) المرجع السابق، ص٨.

وحضور الأطروحات الأكثر اعتدالاً وحيادية في تناول الشرق والعرب والإسلام، إلا أن هذا لا يعني اندثار المضامين التقليدية[1]، بل لا زال لها رواج -لا سيما بعد ١١ سبتمبر كما سيأتي-، ولا زالت تلوث الفضاء الأكاديمي والإعلامي على حدٍّ سواء بتصورات متطرفة، مجترة من أزمنة الاحتلال. وكان للرغبات السياسية الإمبريالية لدى الإدارة الأمريكية تأثير كبير في تسويق الرؤى المتطرفة، لتبرير الدعم المطلق للاحتلال الصهيوني، وسعياً لمكافحة تقدم الحركة الإسلامية في العالم العربي.

وتجدر الإشـارة هنا في ختام هذه المقاربة المقتضبة لمفهوم الاستشراق الجديد إلى أن مما يلتحق بمفهوم الاستشراق الجديد -إلى جوار الدراسات العلمية المتخصصة-؛ مجمل الرؤى والتصورات والتفسيرات المتصلة بشؤون الإسـلام، والـشرق، والعرب، والمسلمين؛ باختلاف أشكالها، وتمظهراتها، وتنوع الأوعية التي تقدم هذه الرؤى من خلالها؛ سواء كانت في المجالات الأدبية، كالرواية والقصيدة، أو البرامج الإعلامية المرئية والمسموعة، أو المقالات والتقارير الصحفية، أو الأعمال السينمائية، أو غير ذلك.

---

(١) انظر: عبدالله يوسف، مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب، ص٢٥.

المبحث الثالث

نماذج من مقالات الاستشراق الجديد

«الاستشراق في النهاية خاضع في نشأته وتطوره ومناهجه وتصوراته إلى ما يحدث في الغرب من تطور العلوم ومناهجها، وكما كان الاستشراق القديم جزءاً من تاريخ الغرب وتطبيقاً لمناهجه التاريخية الوضعية؛ فإن الاستشراق الجديد القائم على الفهم والتأويل أيضاً جزء من الثقافة الغربية في دورها الجديد، وامتداد لمناهج المركز على موضوعات المحيط»

[حسن حنفي، في حواره مع: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٢٧٦-٢٧٩]

المنهج إجمالاً هو الخطوة العامة التي يتبعها الفكر في المجال العلمي. وفيما يلي أتناول منهجين يمكن اعتبارهما أشهر المناهج المستخدمة في حقل الاستشراق الجديد، وأستعرض أبرز الأطروحات التي قُدمت فيهما.

المنهج الأنثروبولوجي

(١)

الأنثربولوجيا/ علم الإناسة هي دراسة الإنسان بشكل عام، وهي تنقسم إلى الأنثربولوجيا الطبيعية، والأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهذه الأخيرة تهتم بالجماعات الإنسانية والظواهر الاجتماعية التي تستحق تفسيراً من خلال العوامل الثقافية[١].

«ولدت الأنثربولوجيا من مراقبة الغربيين للممارسات والعقائد والأعراف التي تمتاز بانتظامها، والتي تختلف بعمق عن ممارساتهم وعقائدهم وأعرافهم»[٢]. و«لم يكن علماء الأنثربولوجيا بعيدين عن الاستناد إلى قاعدة نظرية تقود أعمالهم، فقد استعاروا نماذجهم من علوم وفلسفات ذات توجه طبيعي، سوسيولوجي

---

(١) انظر: مارك أوجيه-جان بول كولاين، الأنثربولوجيا، ص١٥، ٧.
(٢) معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص٥٨٦. بتصرف.

أو نفسي، مما أسهم بتداخل هذه الحقول، وتعايشها»[1]، ويتمحور خيط الموضوعات التي تتناولها مجمل الدراسات الأنثربولوجية حول دراسة وتحليل:

- أنظمة القرابة والزواج.
- أحوال الحكم والسلطات.
- العقائد السحرية.
- الشعائر والطقوس الدينية.[2]

هذا بالنسبة للأنثربولوجيا إجمالاً، أما علم أنثربولوجيا الشرق الأوسط الذي ازدهر منذ ثمانينيات القرن العشرين فقد مرّ بأربع مراحل -كما يقول ريتشارد أنتون- :

1) مرحلة سيطرة المستشرقين التقليديين: وتميزت الدراسات في هذه المرحلة بأنها تقوم على التأمل في الدراسات التاريخية، وعلى الانطباعات والتصورات الشخصية، ولا تعتمد بطبيعة الحال على المنهج الذي يتبعه الأنثربولوجي المعاصر.

(1) المرجع السابق، ص٥٨٢، بتصرف يسير. وللتوسع: أندرو إدجار وبيتر سيدجويك (محرران)، موسوعة النظرية الثقافية - المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص١٠١-١٠٨.

(2) انظر: المرجع السابق، والصفحات نفسها.

٢) مرحلة سيطرة الرحالة والإداريين السياسيين، أو ما يمكن أن يعرفوا بالأنثربولوجيين الهواة.

٣) مرحلة سيطرة علماء الأنثربولوجيا المحترفين من أصحاب التوجهات النظرية.

٤) مرحلة الأنثربولوجيين المحليين[١].

وتتكاثر أبحاث أنثربولوجيا الشرق الأوسط عادة في ثلاثة نطاقات أو موضوعات مركزية: النسب/ القبيلة، الحريم/ المرأة، الإسلام. ويلاحظ أن هذه الموضوعات «تعكس صدى الثيمات الاستشراقية» كما تقول ليلى أبو لغد[٢].

وقد تعددت المقولات النظرية التي قال بها علماء الأنثربولوجيا في دراستهم للمجتمعات العربية والإسلامي، وفيما يلي استعراض مقتضب لأبرز هذه المقولات أو النظريات:

(٢)

□ **النظرية الانقسامية**: هذه النظرية شرحها وطوّرها الأنثربولوجي البريطاني إيفانز بريتشارد (ت١٩٧٣م/ ١٣٩٣هـ)[٣]

(١) انظر: الإسلام والأنثربولوجيا، أبوبكر أحمد باقادر، ص٩٢ ومابعدها.

(٢) ليلى أبو لغد، مرجع سابق، ص٥٥. وليلى أبو لغد هي أستاذة الأنثربولوجيا والدراسات النسوية بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الامريكية.

(٣) عالم بريطاني مختص في الأنثربولوجيا الأجتماعية، ولد في العام

في دراساته على مجتمع النوير -التي كتبها بطلب من الحكومة البريطانية[1]-، والنوير قبيلة نيلية وثنية تعيش في جنوب السودان، وتعد هذه المجتمعات القبلية -في نظر الأنثربولوجيين على الأقل- مجسدة لفكرة البناء القبلي العاجز عن تشكيل مجتمعات غير قرابية، وقد «فسّر بريتشارد التركيبة السياسية-الاجتماعية في مثل هذا المجتمع بنموذج المجتمع المنقسم دائماً على نفسه، بعد الوصول إلى مرحلة قرابية معينة، ليكون منها مجموعة ثقافية-سياسية مستقلة بذاتها. وأن هذه المجتمعات تتجسد حياتها الاجتماعية-السياسية في التأكيد على القرابة، ورفض الأغراب أو الأباعد»[2]. وقد واجهت هذه النظرية العديد من الانتقادات، على مستوى الشواهد التاريخية التي تؤكد عكس ما تدعيه، وعلى المستوى التحليلي الانثربولوجي[3].

١٩٠٢م/ ١٣٢٠هـ، ويعتبر من بين أوائل الأنثربولوجيين الذين اهتموا بدراسة المجتمعات العربية، وبدور القبيلة والإسلام فيها. انظر: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص١٢٥، و: عبدالله يتيم، من المحراث إلى الكتاب-في حوارية ارنست غلينز مع العرب والإسلام، مقالة في: مجلة الاجتهاد ع٥٠-٥١، ص١٢٥.

(١) انظر: جيرار لكلرك، الأنثربولوجيا والاستعمار، ص٩٦.

(٢) الإسلام والأنثربولوجيا، مرجع سابق، ص٦٥. وللتوسع في شرح النظرية انظر: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص١٢٦.

(٣) انظر: أبوبكر باقادر، الإسلام والأنثربولوجيا، ص٥٧.

(٣)

□ **أنثربولوجيا الإسلام:** تحت هذا العنوان الكبير كتبت أطروحات عدة تتناول الأطر الأنثربولوجية الشمولية والكليانية، التي درست الإسلام بوصفه الإطار الأشمل للممارسات الثقافية كافة في المجتمع العربي والمسلم.

ومن أبرز هذه الأطروحات أطروحة إرنست غلنر (ت١٩٩٥م/ ١٤١٦هـ)(١) عن الأصولية/ السلفية الجزائرية، وما تلاها من دراساته عن الإسلام التي جمعها في كتابه الذي قام الدكتور أبوبكر باقادر بترجمته بعنوان «المجتمع المسلم».

يرى غلنر أن «الجوهر الأصلي للإسلام أنه دين نصي أخروي، يتميز بنزوع شديد. وهذه الطهورية يخفف من حدتها وحرفيتها

(١) إرنست غلنر من أبرز الباحثين في الفلسفة والأنثروبولوجيا الاجتماعية. ولد غلنر في براغ في العام ١٩٢٥م/ ١٣٤٤هـ، وتعلم في براغ حتى العام ١٩٣٩م/ ١٣٥٨هـ عندما انتقلت أسرته إلى إنجلترا. التحق غلنر بجامعة أكسفورد وأنهى تعليمه فيها، ثم تولى التدريس في مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية والسياسية من العام ١٩٤٩-١٩٨٤م حيث غدا منذ العام ١٩٦٢م/ ١٣٨٢هـ أستاذاً للفلسفة والمنطق والمنهج العلمي، وعمل في جامعات غربية عدة، إلى أن توفي في براغ. انظر: جون سكوت، خمسون عالماً اجتماعياً أساسياً، ص٢٧٠-٢٧٦. و: حوار مترجم مع غلنر بعنوان «الخروج عن الهامش»، نشر في موقع حكمة بتاريخ ١٦/ ١٢/ ٢٠١٠م.

التقليد الأكثري للسنة في صورة توازن بين الأعـراف المدينية، والسلطة والعلماء. لكن في الأزمات الاجتماعية والسياسية، وعندما تصل الأزمة إلى الثقافة يعود النص إلى البروز، ويظهر علماء منشقون، أو متشددون، يتسلحون بالنص من أجل استعادة الطهورية أو البراءة الأولى، ولن تستعاد البراءة الأصلية المفترضة طبعاً، لكن في التقابل بين المدينة والقبيلة فازت المدينة، وبقيت الشرعية لدى العلماء حراس النص ومؤوليه، والقائمين على حياة الجماعة الشعائرية والعرفية، في مواجهة السلطة المهزوزة لدولة القوة والضرورة. وقد تكون الأزمة الحالية تعبيراً عن تقبّل الحداثة بهذه الصيغة المعقّدة؛ فلكي تتمكن من الثبات لا بد أن تتغير قليلاً، والمناضلون الأصوليون هم في هذا السياق -بحسب غلنر- أولئك الذين يعيدون قراءة النص لتجديد التقليد، والدخول في العصر»[1].

ويقدم غلنر أيضاً ما يعرف بنظرية «البندول»، وهي الفكرة التي عرضها ديفيد هيوم (ت١٧٧٦م/ ١١٩٠هـ)[2] في كتابه «التاريخ الطبيعي للدين» حيث يرى هيوم أن الدين في المجتمع يتأرجح

(١) الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص١١٠-١١١.
(٢) فيلسوف إسكتلندي، ولد في العام ١٧١١م/١١٢٣هـ، ويشكل مؤلفه:"بحث الطبيعة الإنسانية" نصاً أساسياً للمذهب التجريبي. انظر: هتشنسون، مرجع سابق، ص٥٤٧.

بين فكرة التوحيد (وحدة الوجود) والتعددية، وتبعاً له يرى غلنر أن هذه الصورة من أقوى الاستعارات التي يمكن من خلالها فهم حركة التدين في المجتمع الإسلامي تاريخياً، وأن مما تميزت به الحركة التاريخية للمجتمعات الإسلامية في العصر الحديث تحرك البندول في اتجاه طرف الإسلام الأصولي/ النصي[1].

وقد اتسع تأثير غلنر، و«كثر تلامذته ومتبنو فهمه للإسلام، وتطوراته، وبخاصة بعد تفاقم ظاهرة الحركات الإسلامية، وصعود الإسلام السياسي، باعتباره يقدم نظرية جاهزة فيها شيء من التبسط والتبسيط»[2].

ومن الأطروحات الشهيرة التي تندرج في «أنثربولوجيا الإسلام»؛ أطروحة كليفورد غيرتز (ت٢٠٠٦م/ ١٤٢٧هـ)[3] في كتابه «الإسلام من وجهة نظر الإناسة-التطور الديني في المغرب

(١) انظر: أبوبكر باقادر، الإسلام والأنثربولوجيا، ص١٢٣.
(٢) رضوان السيد، الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص١١٠. ولنقد أطروحة غيلنر انظر: سامي زبيدة، أنثربولوجيا الإسلام-مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلينر، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
(٣) كليفورد غيرتز ولد عام ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م وهو أستاذ العلوم الاجتماعية في معهد الدراسات المتقدمة، في برنستون، وأحد كبار أساتذة الأنثروبولوجيا المعاصرين، انظر: جون سكوت، مرجع سابق، ص٢٦٢-٢٦٩. و: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص٧٨٢.

وأندونيسيا» الذي ترجمه الدكتور أبوبكر باقادر أيضاً، وهو يختلف مع إرنست غلنر في رؤيته العامة للإسلام، فغيرتز يرى أن «المجتمع الإسلامي مثل سائر المجتمعات موّار شديد الحركة والتغير. أما البنى والثوابت البادية فهي رموز تبقى عناوينها، وتتغير معانيها، وتنقطع أو تتضاءل علاقاتها بالواقع في الأزمات؛ فيظهر التشدد بسبب توتر المقدّس. فليس هناك مجتمع عالمي إسلامي، بل هناك مجتمعات إسلامية، وتقاليد إسلامية متعددة لا تجمعها إلا رموز ومقدسات عليا، تظهر وحدة أو شبه وحدة في الوعي، لكن لا علاقة -في الواقع- بين ما يحدث في المغرب، وما يحدث في أندونيسيا. وتحدث التطورات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الإسلامية مثلما تحدث في المجتمعات الأخرى التي لا تدين بالإسلام»[1].

---

(١) رضوان السيد، الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص١١١-١١٢. وللتوسع انظر: أبوبكر باقادر، الإسلام والأنثربولوجيا، مرجع سابق، ص١٢١ وما بعدها. و: طلحة فدعق، الدرس الأنثربولوجي للمجتمعات الإسلامية، مقالة في: مجلة الاجتهاد ع٥٠-٥١، ص٢٧٩-٢٨٨. و: رضوان السيد، مراقبة الإسلام/ التطور الديني في المغرب وأندونيسيا- كليفورد غيرتز، مقالة في: مجلة الاجتهاد ع٥٠-٥١، ص٢٨٩-٢٩٤. ولنقد أبرز أطروحات أنثربولوجيا الإسلام انظر: طلال أسد، فكرة أنثربولوجيا الإسلام، تعريب سامر رشواني، مقالة في: مجلة الاجتهاد ع٥٠-٥١، ص١٣٩-١٧٠.

(٤)

□ **النظرية النسوية**: وهي نظرية تقوم على رفض الفروقات بين الذكر والأنثى، وأن التباين بين الذكر والأنثى «لم يكن نتيجة ماهية، أو نتيجة الطبيعة المؤنثة، بل هي [نتيجة] بناء اجتماعي ثقافي»(١). وهذه النظرية تعتمد على فكرة «النوع/ الجندر» بوصفه إطاراً تفسيرياً -كما سبق توضيحه- في الحقول الأنثربولوجية، ويروج لها العديد من الباحثين، والناشطين، والمثقفين، والإعلاميين، والصحفيين، وغيرهم.

وتهدف دراسات الجندر والأبحاث النسوية في الشرق الأوسط إلى: أولاً: تفكيك الصور النمطية للمرأة المسلمة بوصفها كائناً صامتاً، وسلبياً وخانعاً، وضحيةً عاجزةً. وثانياً: تحدي فكرة أن الإسلام حالة استثنائية تشكل وحدة متجانسة متماسكة تشكل ظروف النساء وأحوالهن بالطريقة نفسها في كل الأماكن(٢).

وفي العام ١٩٧٧م/ ١٣٩٨هـ نشر كتاب «الشرق الأوسط- المسلمات يتكلمن» والذي ألفته إليزابيث وارنوك فرنيا وبسيمة

---

(١) جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص٩٧٥.

(٢) انظر: منيرة م. شارد، الجندر في الشرق الأوسط-الإسلام والدولة وقوة ولي الأمر، ضمن: دراسات معاصرة في علم الاجتماع والانثربولوجيا، أبوبكر باقادر (معد ومترجم)، ص٢٨٩.

قطان بزيرجان، وأثنى عليه المستشرق العراقي الأصل، والأستاذ بجامعة هارفارد محسن مهدي (ت٢٠٠٧م/ ١٤٢٩هـ)، ونوه بجهود الباحثين «في كشف النقاب عن بعدٍ مهم من تاريخ ومجتمع الشرق الأوسط، وهو بعدُ ظلَّ في معظمه مختفياً عن الأنظار بسبب التصور الزائف القائل بأن عالم الإسلام هو عالم الرجال للرجال، وليس خلقاً شارك فيه الرجال والنساء»[1].

ومن الأطروحات المهمة في الأنثربولوجيا النسوية: كتاب سينيثيا نلسون عن النساء في الشرق الأوسط، والمنشور في العام ١٩٧٤م/ ١٣٩٤هـ وقد قامت في الكتاب بتحليل مفهوم ونظام «الأبوية» عن طريق طرح مجموعة من الأسئلة التي يحتمها الوضع الاستثنائي لنساء الشرق الأوسط:كيف تمر النساء بخبرة الفصل الجنسي وتحافظن عليه؟ كيف ولماذا يبدو أنهن يتعاونّ في هذا النظام غير القائم على المساواة؟ كيف تساهم النساء في إعادة إنتاج النظام وكيف تقاومه؟»[2].

وقد أنتجت هذه الأسئلة جملة من الأعمال المعقدة التي تصف أيديولوجيا العلاقات بين الذكور والإناث في العالم العربي، و«منح الباحثون وزناً متغيراً للإسلام كنظام أيدلوجي يوفر مفاهيم تؤثر في

(١) زكاري لوكمان، مرجع سابق، ص٢٨٩.
(٢) انظر: ليلى أبو لغد، مرجع سابق، ص٧٠.

خبرة الخضوع عند النساء، ووفّرت ممارسات الحجاب وعزل النساء، والأيدلوجيا الأخلاقية التي تساهم فيها هذه الممارسات خصوصاً خطاب الحشمة الجنسية؛ المنطقة الأكثر إثماراً في التنظير للعلاقة بين الأيدلوجيا وعلاقات القوة»[1] في مجتمعات الشرق الأوسط.

وقد كتب رونالد إنجيلهارت وبيبا نوريس في مجلة «السياسة الخارجية» الأمريكية مقالاً جاء فيه أن «السبب الرئيسي لتراجع قيم الحرية والمساواة في الشرق الإسلامي هو تراجع قيمة المساواة بين الجنسين، حيث يتمثل هذا التراجع في الهيمنة الذكورية على المجتمع، وأنماط الزواج التقليدية، وأشكال التمييز المختلفة التي لا تقتصر فقط على المجتمعات البدوية، بل تمتد إلى أرفع الطبقات في المجتمعات الإسلامية»[2].

ومما يتصل بالنظرية النسوية، الأطروحة البطريكية؛ والتي اهتمت بالتأكيد على أن السمة الغالبة على المجتمعات التقليدية هي الاهتمام بسلطة كبار السن، والذكور منهم خاصة. ومن ثمّ تناولت مسألة السلطة وكيفية الحفاظ عليها وتداولها في أيدي فاعلين محددين. وأصحاب هذه الأطروحة يجعلون المجتمعات

(١) المرجع السابق، ص٧١-٧٢. بتصرف.

(٢) انظر: شريف عكاشة، الاستشراق النسوي-قراءة الإسلام بأعين مغمضة، مقال منشور على موقع إسلام أون لاين.

العربية والإسلامية من أكثر المجتمعات تمسكاً بهذه التصورات، حيث ينتشر فيها -بحسب هذه الأطروحة- التأكيد على مزيد من الهيمنة والقوة عند بعض المتنفذين، مع التأكيد على تهميش الأنثى، وإقصائها من الحياة العامة.

وارتبطت هذه الأطروحة بالعديد من الدراسات التي تؤكد على أن استمرارية هذا النوع من السلطة يقوم على قاعدة الزواج والقرابة، مع التأكيد على قيم العرض والشرف، والمرسَّخة -كما يزعم أصحاب النظرية- للسيطرة على حياة المرأة وحرياتها، وكيف أن هذا المجتمع يبرز العنف، والهيمنة المطلقة، التي تعطى للذكور لصيانة عرض الأنثى[1].

(١) ومع الأسف قام أحد الباحثين العرب وهو هشام شرابي في كتابه "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي" بتبني ذات النظرية، والترويج لها، وهو يزعم بأن العالم العربي عاجز عن الدخول في عالم الحداثة والتغيرات الاجتماعية لقوة البنية "البطريكية" المتمثلة في قيم الأسرة، وسلطة كبار السن، وعجز المرأة العربية عن القيام بأدوار قوية في المجتمع. والمؤكد "أن العديد من دراسات الجندر الحديثة، -وبالذات في العالم العربي- تمظهرت هذه النظرية في أشكال جديدة". أبوبكر باقادر، الإسلام والأنثربولوجيا، ص٦١، وانظر المرجع نفسه ص٥٨-٦٠.

المنهج اللغوي (الفيلولوجي) المطوّر

بتأثير من المــدارس الألسنية الحديثة في نقد النصوص، وتطويراً للتراث النقدي الذي اشتهر تطبيقه منذ القرن التاسع عشر على نصوص العهدين القديم والجديد؛ قدم العديد من المستشرقين الجدد أطروحات تنتمي إلى حقول علم اللغة المقارن (الفيلولوجيا)، والتي تدرس النص القرآني، وتاريخ الإسلام المبكر -كما يسمونه-، أو تاريخ الحقبة التي نشأ فيها الإسلام، وظروف تلك النشأة وتداعياتها[١].

ويتميز هذا الاتجاه البحثي بنقده الجذري للدراسات التاريخية والفيلولوجية في الاستشراق التقليدي، والتنديد باعتمادها على المصادر العربية، وكذلك محاولته توظيف بعض المعطيات الأركيولوجية[٢] في مشروعه لإعادة بناء تاريخ النص القرآني، وسائر وقائع الإسلام المبكر[٣].

---

(١) انظر: عبدالرحمن السالمي، المراجعون الجدد-مدرسة استشراقية جديدة، مجلة التسامح.

(٢) الأركيولوجيا هو علم يسعى إلى استثمار الآثار القديمة (عظام، عملات، نصوص مكتوبة على الكهوف وغيرها، أسلحة..إلخ) في إعادة بناء التاريخ الماضي. انظر: جان فرانسو دورتيه (محرر)، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص٥٦١ ومابعدها.

(٣) انظر: عبدالرحمن السالمي، مرجع سابق.

وفيما يلي أستعرض نماذج متعددة لأبرز الدراسات التي تبنت هذا المنهج باختلاف اتجاهاتها، مع الحرص على الاختصار[1].

(١)

قدّم الألماني فونتر ليلنف في العام ١٩٧٤م/ ١٣٩٤هـ دراسة بعنوان «Ur-kuran» أي: «القرآن الأصل»، ومصطلح «Ur-Text» أي: «النص الأصل» ظهر في الدراسات النقدية الأدبية الجديدة؛ ويعني أن النص الأدبي يتكون من جملة من النصوص المتراكمة، والمتعاقبة التي تشترك فيها كل البشرية، ومن ثم فإن كل النصوص الأدبية مهما كان نوعها، أو جنسها، أو لغتها؛ إنما نشأت عن «نص أصل» مفهوماً لا واقعاً فعلياً[2].

ونقاد الأدب المعاصرون يجعلون هذا النص الأصل «مجرد مفهوم تحليلي موصول بنظرية تراكم النصوص وتفاعلها للإحالة على سياقها الثقافي العام الذي تشكلت فيه»[3].

---

(١) انظر: رضوان السيد، الغربة عن القرآن - انسدادات التأصيليات والبنيويات والشعائريات، ورقة علمية في المؤتمر السنوي للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب الذي أقيم في الرباط ٢٦-٢٨ يونيو ٢٠١٣م، وهي منشورة في موقع الباحث.

(٢) انظر: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٦٧-٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص٦٨.

واستعار فونتر ليلنف هذا المفهوم، وبدل أن يستعمله بوصفه تصوراً نظرياً، ذهب يبحث فعلياً عن «النص القرآني الأصل»، وقام بعمل تجميع للنص الأصلي للقرآن، وتوصل -بعد تطبيق منهج انتقائي- إلى أن القرآن «ليس سوى تركيب عربي لجملة من النصوص اليهودية والمسيحية»، و«أن ما يزيد عن ثلث القرآن -قصار السور تحديداً- نظراً إلى طابعها الشعري، وأسلوبها الغنائي الديني، ليست سوى مقاطع من أناشيد كنسية مسيحية كان يرددها الكهان في صلواتهم»[1].

(٢)

في العام ١٩٧٧م/١٣٩٨هـ نشر جون وانسبورو (ت ٢٠٠٢هـ) الباحث في جامعة لندن للدراسات الشرقية والإفريقية كتابه المعروف «دراسات قرآنية»، وأطروحته المركزية مفادها أن القرآن لم يدون إلا بعد حوالي قرن ونصف القرن من وفاة النبي ﷺ. وقد «اعتبر وانسبورو أن القرآن خليط من المقاطع التي تواصل تأليفها وجمعها فترة تاريخية طويلة، وأنه لا يوجد دليل على أنه قد ظهر أصلاً قبل سنة ٥٩هـ حين تم بناء مسجد الصخرة

(١) المرجع السابق، والصفحة نفسها. ولدحض هذه الفرضية المزعومة يراجع المصدر ذاته ص١٢٢ وما بعدها، و: ساسي سالم الحاج، مرجع سابق، ١/ ٢٦٧ وما بعدها.

بالقدس، وقد احتوى المسجد على نقوش يختلف رسمها نوعاً ما عن النصوص القرآنية التي عرفت في القرون اللاحقة»[1].

ورجّح وانسبورو أن الشكل النهائي للقرآن الكريم لم يتحقق إلا في القرن التاسع الميلادي، والخلاصة عنده أن القرآن نص بشري، لم يظهر إلا بعد وفاة النبي ﷺ، وقد تدخل كثير من المسلمين في صياغته، وإضافة بعض المقاطع له[2]. وأن الروايات التي «تحدثت عن جمع عثماني للنص القرآني هي روايات مختلقة بشكل بعدي لإضفاء مشروعية رمزية للقرآن»[3].

---

(١) المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٦٩. بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق، ص٧٠. وانظر: رضوان السيد، جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب، مجلة التسامح، عدد١٧.

(٣) آمنة الجبلاوي، الإسلام المبكر-الاستشراق الانجلوسكسوني الجديد، ص١٦٤-١٦٥.

(٣)

من الدراسات المهمة التي تأثرت بمنهجية جون وانسبورو: كتاب «الهاجرية: تكوين العالم الإسلامي» والذي نشر في العام ١٩٧٧م/ ١٣٩٧هـ للباحثين مايكل كوك، وباتريسيا كرون، وهو بحث في أسباب نشأة العقيدة الإسلامية، وهو أحد البحوث التي قدمها الباحثان في نقد التاريخ الإسلامي، والنص القرآني.

يعتمد كوك وكرون في هذا النقد على مادة أركيولوجية أثرية؛ كبعض النقود القديمة، وبعض الكتابات على المعالم الأثرية، وكذلك على الوثائق التاريخية كبعض النصوص اليونانية، والسريانية، والأرمنية، والعبرية، والآرامية، والقبطية، والتي تعود إلى زمن الفتوحات الإسلامية في القرن السابع، وبداية القرن الثامن الميلاديين[١].

في كتابهما «الهاجرية» يرفض الباحثان كل المصادر الإسلامية التي تؤرخ لنشوء الإسلام، ويتهمونها «بكثرة النحل انطلاقاً من دافع بناء الدولة الإسلامية، ومن انتماء واضعي هذه النصوص إلى نخبة متواطئة مع سلطة سنية حاكمة، ومن حاجة العلماء إلى تقديم

---

(١) المرجع السابق، ص١٦٧-١٦٨.

صورة مثالية ومتماسكة عن الدين الذي رفع شأنهم»[1]، وهذا أدى -بطبيعة الحال- لوصول الباحثين إلى نتائج غير علمية بالغة الشذوذ والغرابة.

يرى الباحثان -مثلاً- استناداً إلى اكتشاف بردي يوناني يعود إلى العام ٦٤٣م/ ٢٢هـ وآخر سرياني يعود إلى العام ٦٤٠م/ ١٩هـ ورد فيه عبارة «مهجراي» داخل حوار بين يهوديين في قرطاج، ووفقاً لبعض المصادر غير الإسلامية فإن هذا اللفظ «مهجراي» يشير إلى هجرة الإسماعليين من الجزيرة العربية إلى الأرض الموعودة أي فلسطين، وبالرجوع إلى المصادر العربية نجد حديث مرفوع إلى النبي ﷺ ونصه: «ستكون هجرة بعد هجرة، فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم»[2]، وهجرة إبراهيم -كما يقول الباحثان- من أرض الكلدانيين إلى حرّان أرض كنعان، ومن ثم فإن هجرة العرب كانت نحو الساحل السوري- الفلسطيني[3]، وبعد بضعة مماحكات توصلا إلى أن الهوية المبكرة للعقيدة الإسلامية مقتبسة عن

(١) المرجع السابق، ص٢٨.
(٢) رواه أبو داود في السنن، من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما برقم (٢٤٨٢). قال الألباني عنه:"قوي بغيره" كما في السلسلة الصحيحة برقم (٣٢٠٣).
(٣) انظر: آمنة الجبلاوي، مرجع سابق، ص١٣٦-١٣٧.

مذهب «الهاجرية» وهم فرقة من فرق اليهود، وأن المسلمين تنكروا لجذورهم اليهودية، وحاولوا طمسها لإثبات خصوصيتهم[1].

وكذلك ترى باتريسيا كرون أن الرسول ﷺ لم يكتسب مكانة تميزه عن بقية الرسل اليهود قبل حكم معاوية رضي الله عنه، ثم تأكد ذلك مع مروان الثاني[2].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٠-٥٣. و: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٧٠-٧١.

(٢) آمنة الجبلاوي، مرجع سابق، ص١٧٣. وانظر لنقد معمق لأطروحة كوك وكرون: آمنة الجبلاوي، مرجع سابق، ص١٩٣-٢٠٣.

(٤)

ومن الأطروحات الراديكالية أيضاً: النظرية التي قدمها المؤرخ والمستشرق الألماني كريستوف لوكسنبرغ (وهو اسم مستعار)[١] في كتابه المشهور: «قراءة سريانية آرامية للقرآن: مساهمة في تفسير لغة القرآن الكريم»، يرى المؤلف في هذا الكتاب أن القرآن ليس سوى كتاب فصول، وتراتيل طقسية كنسية، ولفظة «القرآن» -كما يزعم- مشتقة من الأصل السرياني «قريانا» والتي تعني كتاب الفصول، ومحمد ﷺ لم يكن يهدف عند ترجمة هذا «القريان» من السريانية إلى خليط عربي-سرياني-آرامي إلى إنشاء دين جديد «بل فقط ممثلاً لإرسالية تبشيرية مسيحية»[٢].

ويذهب لوكسنبرغ إلى أن وجود كلمات وصيغ غامضة في القرآن إنما هو بسبب أن تلك الكلمات تنتمي للغة السريانية، وأن الصحابة والمفسرين غلطوا جميعاً في تفسيرها، وبخاصة عندما تغيرت لفظاً من الناحيتين الصرفية والنحوية[٣]. ويذكر لذلك أمثلة كثيرة.

---

(١) قيل أنه انتحله خوفاً من ردة فعل المسلمين، وذكر بعض الباحثين أن اسمه الحقيقي هو أفرام ملكي، وهو لبناني من أصل سرياني. انظر: رضوان السيد، نظرة في بعض جوانب الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة، ضمن المناهج الحديثة في الدرس القرآني، ص ٦٥ هامش (٢).

(٢) المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٧٣.

(٣) انظر: رضوان السيد، جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب، مجلة التسامح، العدد ١٧.

منها ما ذكره في قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة: ٢٥٩] فقد توصّل بعد عمليات فيلولوجية اعتباطية ومعقّدة إلى أنه مقطع محرّف عن أصله السرياني، وهو بالسريانية هكذا: «فانظر إلى طَعْمِك وشِرْبك (=حالك وأمرك) لم يشتنه (=يتغير) وانظر إلى جمارك (=كمالك) ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشرها (=نصلحها) ثم نكسوها لحماً»(١).

وأيضاً تناول لكسنبورغ صفات الجنة في القرآن في كتابه، وزعم أن أغلبها ترجع إلى نصوص سريانية معروفة بـ«الميامر» ألّفها أفرام السرياني (٣٠٦-٣٧٣م)، وأوضح أن لفظة «حور» في قوله عز وجل: ﴿وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ [الواقعة: ٢٢، ٢٣] إنما هي صفة سريانية للعنب الأبيض، وأن «عين» نعت وتشبيه للعنب بصفاء اللؤلؤ المكنون، وجاء لقوله تعالى: ﴿وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الطور: ٢٠] فقال إن الصواب في (زوّجناهم) أن تكون هكذا: «وروّحناهم» بالراء المهملة، ويكون المعنى أطعمناهم، ويقول أن العرب حين نقّطوا المصحف حولوا الراء إلى زاي، والحاء إلى جيم؛

---

(١) انظر: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٨٧.

وذلك بتأثير من خيالاتهم الجنسية[1].

يقول الدكتور المبروك المنصوري إن كتاب لوكسنبرغ «ظل مغموراً حوالي سنتين، إلى أن اهتمت به الصحافة الأمريكية اهتماماً بالغاً بعد أحداث سبتمبر، ونشرت نيويورك تايمز مقالاً وظّفت فيه رؤية لوكسنبرغ توظيفاً سياسياً، واعتبر كاتب المقال أن منفذي هذه الأحداث سيشعرون بالغبن؛ لأنهم كانوا ينتظرون (كواعب أترابا) في الجنة، في حين أن مقصود الآية هي الفواكه الملأى بالعصير؛ بناءً على القراءة السريانية للوكسنبرغ!»[2].

(٥)

ويفنّد الباحث الفرنسي ميشال أورسل في كتابه «نشأة الإسلام: بحث تاريخي في الأصول» الصادر في العام ٢٠١٢م؛ مزاعم هذا التيار من المستشرقين الجدد، والتي أجملها في النقاط التالية:

- نفي وجود نبي الإسلام باعتبار غياب نصوص تاريخية

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٨٨-٨٩. وتجد في هذا التحليل أصداء العنصرية الغربية التي سادت في القرون الوسطى، والتي تنظر للإنسان العربي المسلم بوصفه كائناً شهوانياً، ذا ميول جنسية مفرطة.

(٢) المرجع السابق، ص٧٢. وللتوسع انظر: المصدر نفسه ٧١-١٢٩. و: توبي ليستر، مالقرآن؟، مقالة نشرت في مجلة أتلانتيك مونثلي في يناير ١٩٩٩م، وترجمها إبراهيم جركس في موقع معابر.

موضوعية تؤيد الروايات الإسلامية، التي يطعنون في صدقيتها.

- التشكيك في الرواية السائدة حول جمع القرآن، والقول إنه نص من أصول سريانية - آرامية جمع في العصر الأموي لأسباب سياسية-أيديولوجية.
- التشكيك في وجود مدينة مقدسة باسم مكة المكرمة، واعتبارها أسطورة لا يوجد دليل تاريخي حولها.
- التشكيك في وجود كعبة في مكة تنتظم حولها طقوس الحج، وتوجه نحوها القبلة، واعتبار الموضوع كله اختراعاً متأخراً، واعتبار المسجد الأقصى أسطورة أموية لاستبدال مكة بقبلة جديدة هي بيت المقدس.

ويبين «أورسل» أن أبحاث هذا التيار تستند إلى خلفيات منهجية ثلاث هي:

١) تكرير الخطاب المناوئ للإسلام نفسه الذي لم يتغير في جوهره منذ «يوحنا الدمشقي» في العصر الوسيط إلى الاستشراق الحديث، مع تبدل الواجهة المصطلحية.

٢) نفي الصدقية والموضوعية عن المصادر الإسلامية

الكلاسيكية، مع الرجوع إليها لدعم فرضيات بحثية هامشية في التقليد الإسلامي نفسه.

٣) إهمال أو سوء استخدم الوثائق العلمية الموضوعية التي تنسف الأطروحات التي يقدمها هذا التيار الذي يسمى أحياناً بـ(المراجعون الجدد).

ثم يستطرد «أورسل» في بيان صدق الروايات الإسلامية في خطوطها العريضة، سواء تعلق الأمر بسيرة النبي ﷺ أو جمع القرآن الكريم أو تاريخ مكة المكرمة والكعبة والمسجد الأقصى من خلال الشهادات التاريخية الخارجية والموضوعية.[1]

---

(١) انظر: السيد ولد أباه، الاستشراق الجديد ونشأة الإسلام–حصيلة نقدية، صحيفة الاتحاد الإماراتية، عدد الإثنين ٢٧ أغسطس ٢٠١٢م.

المبحث الرابع

«صوَّر [الاستشراق الجديد] الإسلام باعتبار أن وظيفته الوحيدة والمفيدة تتمثل في توفير النفط الرخيص للولايات المتحدة، لهذا فإن (النفط والإسلام) هما مقولة تصنيفية موحدة تعمل على تحويل الصور النمطية العرقية جميعها في الاستشراق الكلاسيكي إلى أكثر التعبيرات المعاصرة خبثاً. يمكن تقسيم التاريخ إلى مراحل الاستشراق الذي يزدهر من خلال قدرته المتنوعة على توفير أي تفسير يحتاجه الغرب في فترة محددة من الزمن»

[ضياء الدين ساردار، الاستشراق-صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية، ص١٩٢]

يعتبر حسن حنفي أن نقد الاستشراق يأتي «إكمالاً لحركة تحرر الشعوب المستعمرة، وتخليصاً لثقافات الأطراف من سيطرة أحكام المركز ومناهجه، ومفاهيمه، ونتائجه. وهو ضرورة معرفية وشرعية ووجودية، ويهدف أولاً إلى رد الاستشراق إلى ظروفه التاريخية التي نشأ فيها، وإثبات أنه محدود بحدود الغرب وبأهدافه وتاريخه ونشأة علومه، وربما بنهايته وأفوله على رأي فلاسفة التاريخ المعاصرين أوزفالد أشبنجلر (ت١٩٦٠م/ ١٣٨٠هـ)، وأرنولد توينبي (ت١٩٧٥م/ ١٣٩٥هـ)، وروجيه جارودي (ت٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ)»[1].

ويواصل حنفي القول بأن الاستشراق ليس علماً يكشف عن حقيقة، بل هو سلاح في أيدي الدول الغربية لتحجيم الأنا وهيمنة الآخر، وبرغم خفوت النتائج الحادة، والأحكام العنصرية على ثقافات الأطراف، ووصمها بالتقليد، ونقص الإبداع، والتناقض، والبدائية، والسحر والخرافة ..إلخ، إلا أنها اتخذت أشكالاً أخرى في العلوم الإنسانية، خاصة أنثربولوجيا الثقافة، ولذلك فالاستشراق الجديد سيبقى أسيراً لتركة الماضي، «مهما حاول التأقلم، والتكيف مع ظروف العلم المتغيرة، وحاجات الغرب المتجددة، فالبواعث لم تتغير؛ إنها الهيمنة على الشعوب والثقافات»[2].

---

(١) بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص٢٧٠. بتصرف.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٧١، ٢٨١.

في هذا المبحث سأتناول أبرز أوجه النقد الموجهة للاستشراق الجديد، وذلك من خلال عنوانين كبيرين، الأول: شدة الارتباط بالإرث السلبي في الاستشراق القديم، والثاني: الإشكاليات المنهجية في العلوم الإنسانية، وتحت كل عنوان حزمة من الفقرات التي لا تخلو من التداخل والتقاطع.

أولاً: شدة الارتباط بالإرث السلبي في الاستشراق القديم:

يفضل بعض الباحثين وصف الظاهرة الاستشراقية الحديثة بـ«الاستشراق المجدد»[1] أو المتجدد، بدلاً عن «الاستشراق الجديد»؛ وذلك لأن الاستشراق المعاصر -وبرغم بعض التغييرات الإيجابية التي دخلت عليه- لا يمثل حالة قطيعة مع الاستشراق القديم/ الكلاسيكي، وإنما هو استمرار ومحاولة لاستثمار الأدوات العلمية الحديثة، أوبعبارة أخرى «تجديد افتراضات الاستشراق الكلاسيكي»[2]، وإعادة تأهيل لأطروحاته القديمة.

ويتبين الارتباط بين الاستشراق القديم والجديد أو المجدد من خلال الفقرات التالية:

---

(١) انظر على سبيل المثال: بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص١٠٩.

(٢) أوليفه موس، مرجع سابق، ص٥.

(١)

العلاقة الوثيقة مع الدوائر السياسية، وقوى الهيمنة العالمية

يقول إدوارد سعيد: «لاشك في وجود منظومة راسخة لدراسات الشرق الأوسط، تمثل مصالح المنتفعين، وشبكات من الشركاء المهنيين أو الخبراء التي تربط ما بين نشاط الشركات التجارية، والمؤسسات، وشركات النفط، والعسكريين، والإرساليات، والعسكريين، ووزارة الخارجية، والاستخبارات، وبين العالم الأكاديمي. وفي إطار المنظومة المذكورة نجد المنح والجوائز، والمنظمات، والمراتب المتصاعدة،...كلها مكرّس لإضفاء الشرعية، والحفاظ على سلطة، وسيطرة الأفكار الأساسية التي لا تتغير في جوهرها عن الإسلام والشرق والعرب، وعلى أية حال فإن جوهر العقيدة الاستشراقية الجامدة لايزال قائماً»[١].

لقد اعترف العديد من المستشرقين فضلاً عن غيرهم بالعلاقة الوثيقة بين الاستشراق القديم وحركة الاحتلال العسكري التي استهدفت العالم الإسلامي منذ القرن السابع عشر الميلادي وحتى منتصف القرن العشرين، حتى أن أحد عتاة المستشرقين وهو برنارد

---

(١) الاستشراق، مرجع سابق، ص٤٦٠ بتصرف.

لويس لم يملك سوى القول: «إنها لحقيقة واقعة أن بعض المستشرقين قد خدموا الهيمنة الإمبريالية، واستفادوا منها بشكل مباشر أو غير مباشر»[1]. وقد شارك العديد من المستشرقين التقليديين بدراساتهم ومشورتهم في حكومات الاحتلال بشكل مباشر، وكما يقول كوروزون واصفاً دراسات المستشرقين بأنها «الأثاث الضروري» للإمبراطورية[2]؛ فلويس ماسينيون[3] كان مستشاراً في وزارة المستعمرات الفرنسية، ودي ساسي كان يشغل منصب المستشرق المقيم بـوزارة الخارجية الفرنسية، ورينان كان يعمل مخططاً للاحتلال، وبارتولد، وبيكر، وهورغرونيه، وبروفنسال، وغيرهم، كلهم خدموا، وساعدوا حكوماتهم الاحتلالية[4].

---

(١) برنارد لويس، مسألة الاستشراق، مقالة في: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، ص١٧٨. وانظر: بنسالم بنحميش، الاستشراق في أفق انسداده، ٢٧-٢٨.

(٢) انظر: رنا قباني، مرجع سابق، ص٢٦.

(٣) ذكر الدكتور إبراهيم السامرائي في سيرته الذاتية الموسومة بـ(حديث السنين)، ما نصه: "...لمحتُ في كراس حرّره ماسينيون عن الإسكندرونة وأنطاكية، -حين برزت هذه المسألة-، وكانت تركيا تسعى إلى ضمّ هذه الأقاليم إليها، وهي عربية سورية، قد كان مثبتاً تحت اسم الأستاذ ماسينيون محرر تلك الكرّاسة عبارة (من المكتب الثاني). إن هذه العبارة تشير إلى أنه كان متصلاً بهذه الأجهزة الخاصة [يعني دوائر الاستخبارات]" ص١٧٤. بتصرف يسير.

(٤) انظر: علي النملة، كنه الاستشراق، ص١١٧-١٣٦.

وفي العام ١٩٤٤م/ ١٣٦٤هـ أُنشئ المجلس البريطاني للبحث الاجتماعي في شؤون المستعمرات، وعُهد إليه إسداء النصح للحكومة بخصوص المسائل المتعلقة بالعلوم الإنسانية، والتي تكون في خدمة الإمبراطورية الاستعمارية/ الاحتلالية[١].

ومع تضاؤل عصر الاحتلال العسكري المباشر، وظهور حقل الاستشراق الجديد بعد منتصف القرن العشرين، وخلال الحرب الباردة (١٩٤٥-١٩٩٠م) وما بعدها؛ كان طلاب الجامعات، والدراسات العليا في الولايات المتحدة الأمريكية، والذين تخصصوا في دراسات الشرق الأوسط؛ «مصدراً واضحاً للتجنيد لخدمة مختلف الوكالات الحكومية، بما فيها وزارة الخارجية، ووكالة المخابرات المركزية، ووكالة الأمن القومي، ومكتب التحريات الفيدرالي FBI»[٢].

كان هناك العديد من الأكاديميين يرغبون في تقديم خدماتهم مقابل الحصول على تمويل علني، أو سري من الجيش، أو وكالات المخابرات، «لإجراء بحوث لها آثار واضحة على سياسة الولايات المتحدة في العالم الثالث»[٣].

(١) انظر: جيرار لكلرك، الأنثربولوجيا والاستعمار، ص١٢٥.
(٢) زكاي لوكمان، مرجع سابق، ٢٤٠.
(٣) المرجع السابق، ص٢٣٧.

التداخل بين عالم البحث الأكاديمي وعالم السياسة كبير ومفزع؛ «حيث آمن عدد معتبر من الباحثين -بإخلاص- بأن تفصيل برامج أبحاثهم لتناسب احتياجات صنّاع السياسة مقابل الحصول على تمويل جيد، لا يشكل مساومة على استقلالهم، أو استقامتهم كباحثين، أو يقوّض بأي شكل التزامهم المعلن بالحقيقة»[1]؛ فمثلاً كان أستاذ العلوم السياسية في جامعة برينستون مانفرد هالبرن يعمل باحثاً في وزارة الخارجية الأمريكية، وقد قامت القوات الجوية الأمريكية بتمويل بحثه، الذي صدر في العام ١٩٦٣م بعنوان «سياسة التغير الاجتماعي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا»، وفي مقدمة الكتاب يقول: «إن المساحة الممتدة من المغرب إلى باكستان في غمار ثورة عميقة. ويحاول هذا الكتاب أن يشرح أسباب وطبيعة تلك الثورة، ويختبر القوى والجماعات والأفكار والمؤسسات العاملة الآن، ويعطي تقديراً للاتجاه الذي ربما تتخذه السياسة في المستقبل في الشرق الأوسط، وشمال إفريقيا»[2].

وأيضاً أشير إلى فضيحة بناداف سافران مدير مركز جامعة هارفارد لدراسات الشرق الأوسط بخصوص تسلمه ألوف

(١) المرجع السابق، ص٢٣٨، بتصرف.
(٢) المرجع السابق، ص٢٣٨.

الدولارات من وكالة المخابرات المركزية لتمويل مؤتمر دولي ضخم عن «الإسلام والسياسة في العالم الإسلامي المعاصر»، وأيضاً تلقّى سافران مبلغ ١٠٧,٤٣٠ دولار منحةً من وكالة المخابرات المركزية، لمشروع بحثي أسفر عن كتابه: «السعودية: البحث الدائم عن الأمن» والذي نشر في العام ١٩٨٥م، «وقد نص عقد سافران مع الوكالة على حقها أن تراجع مخطوطة الكتاب، وتوافق عليه قبل نشره، وأن دورها في تمويل الكتاب لن يكشف عنه»[١].

لقد صرح العالم الأنثربولوجي إيفانز بريتشارد بأن مهمة الأنثربولوجيين هي مساعدة الاحتلال، ويقول: «...فإذا كانت سياسة حكومات المستعمرات أن تحكم عن طريق الرؤساء الوطنيين، فسوف يكون من المفيد أن نعرف هؤلاء الرؤساء ووظائفهم في المجتمع، ومدى سلطتهم،...وكذلك إذا كانت السياسة المرسومة تهدف إلى إدارة شعب من هذه الشعوب تبعاً لعادته التقليدية وقوانينه فيجب التعرف أولاً على طبيعة هذه العادات والقوانين»[٢].

وإذا كان لعلماء الاجتماع والأنثربولوجيا دور في تثبيت

(١) المرجع السابق، ص٣٨٦ بتصرف.

(٢) إيفانز بريتشارد، الأنثربولوجيا الاجتماعية، ص١٦٢. بواسطة محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي، ص١٤٩.

الاستعمار، فإنهم لا يزالون يقومون بالدور ذاته، الذي يهدف إلى ضمان مصالح الاحتلال بعد الاستقلال، والحفاظ على فرض سيطرته. تقول مادلين جرافيتس: «يمكن أن نلخص السياسة الأمريكية الخارجية في جملة وردت في إحدى المقابلات مع دبيرمان، يقول فيها: لقد كان الحل السابق لمنع الثورة هو عشرة عساكر لكل محارب مغوار، أما الآن فالحل هو عشرة أنثروبولوجيين لكل محارب!»[1].

ومن أوجه الاتصال بين الاستشراق الجديد والسياسة، حالة مراكز البحوث أو ما يسمى «مستودعات الأفكار» التي بدأت في الانتشار في السبعينات من القرن الماضي، وتعاظم تأثيرها حتى كتبت مجلة الأيكونوميست البريطانية في إحدى افتتاحياتها: «إن أحداً لم يعد في مقدوره أن يناقش أن هذه المراكز أصبحت بذاتها حكومة الظل في أمريكا، بل وتأكد أنها الحكومة الخفية الحقيقية التي تصوغ القرار السياسي وتكتبه، ثم تترك مهمة التوقيع عليه للرئيس ومعاونيه الكبار في الإدارة. وهذا وضع يسيء إلى الفكر في قيمته، ويسيء إلى الإدارة في قراراها»[2]. هذه العلاقة غير الأخلاقية التي

---

(١) بواسطة: محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي، ص١٤٤.

(٢) محمد حسنين هيكل، الأمبراطورية الأمريكية والإغارة على العراق، ص٢٧٢. نقلاً عن: صالح الغامدي، مرجع سابق، ص٤١.

توظف فيها المعرفة بشكل سافر للسيطرة المتوحشة على البشر، واحتلال الأرض، ونهب الموارد؛ هي أكثر المواضع ظلمةً وقبحاً في الحقل الاستشراقي المعاصر.

ومن الأمثلة التي تؤكد متانة العلاقة بين صناع القرار وبعض مراكز البحوث؛ السياسي الأمريكي الأفغاني الأصل زلماي خليل زاد، وكان يشغل منصب «عالم سياسة رئيسي» في مركز البحوث الشهير راند، وشغل أيضاً مناصب حساسة، فعيّن سفيراً للولايات المتحدة الأمريكية في أفغانستان في الفترة ٢٠٠٣-٢٠٠٥م، ثم انتقل للعمل سفيراً للولايات المتحدة الأمريكية في العراق في الفترة ٢٠٠٥-٢٠٠٧م، ثم انتقل للعمل سفيراً للولايات المتحدة الأمريكية في الأمم المتحدة في الفترة ٢٠٠٧-٢٠٠٩م[١].

وكذلك وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة كونداليزا رايس، كانت باحثة في إحدى أعرق مؤسسات البحوث الأمريكية «مؤسسة هوفر للحرب والثورة والسلام»، وأيضاً هي عضو في مجلس أمناء مؤسسة راند[٢].

ويؤكد روبرت ميرتون على أن البناء الاجتماعي أو التنظيمي

---

(١) انظر: صالح الغامدي، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢) انظر: المرجع السابق.

لعلم الاجتماع -تحديداً- قد طرأ عليه تغيّرات نتيجة لتبدل مسارات التمويل، والمخصصات المالية، «فقد صار تمويل البحوث والدراسات السيوسولوجية في يد المؤسسات الاقتصادية الكبرى والأجهزة الحكومية، وهذا ما يجعل هذه المؤسسات والأجهزة تتحكم في تحديد نوعية الأبحاث واتجاهها، وفي مجال التفسير واستخلاص النتائج، الأمر الذي يؤدي إلى تحويل علم الاجتماع إلى أيدلوجيا»[1].

---

(١) وسيلة خزار، الأيدلوجيا وعلم الاجتماع - جدلية الانفصال والاتصال، ص٢٩٣. بتصرف.

(٢)

استمرارية تثبيت واستثمار الصور النمطية السلبية عن الشرق الإسلامي

بعد أن ساق نماذج متعددة من التصورات الغربية في القرون الوسطى عن الشرق والعرب والإسلام، وهي تصورات بالغة البذاءة، والسوداوية، والسوء، يقول الباحث في شؤون الشرق الأوسط زكاري لوكمان: «وما زالت صور المسلم باعتباره آخراً مختلفاً عنا، متعصباً، وعنيفاً، وشهوانياً -تلك الصور التي رأينا أن لها جذوراً بالغة القِدَم- موجودة في الأفلام[١]، وبرامج

---

(١) عرضت قناة الجزيرة الوثائقية في ١٤ نوفمبر٢٠٠٧م فيلماً وثائقياً بعنوان "العرب الأشرار" يفضح بشكل مباشر وجريء الأساليب التي تنتهجها هوليود في إظهار الصورة النمطية السيئة ضد العرب، والتي تعكس النظرة العنصرية عنهم وتصورهم-بشكل مقزز ويدعو إلى الخجل- وحوشاً يأكلون الأطفال، ويقتاتون العذارى، ويعشقون القتل. ويعد هذا الفيلم -الذي رفضت عرضه كثير من دور السينما بوصفه فيلماً دعائياً يفضح المستور- سابقة في تاريخ السينما، وقد لاقى موزع الفيلم معارضةً شديدةً في سبيل ترويجه ما اضطره إلى اعتماد الأقراص المدمجة للترويج له. ويستند الفيلم في مرجعيته إلى كتاب بعنوان:"الصورة النمطية السيئة للعرب-وكيف تحط هوليود من قدر الشعوب" صدر بالإنكليزية عن منشورات غصن الزيتون الاميركية في العام ٢٠٠١م، في ٥٧٥ صفحة من الحجم الكبير للكاتب د.جاك شاهين-الأستاذ في جامعة ألينوي الجنوبية والمختص بتدريس وسائل الاتصال الجماهيري والمهتم بسبل التغلب على التحيز والصور النمطية-. حيث يعالج المؤلف صورة العربي في السينما الهوليودية، وتأثير

التلفيزيون، ومقالات الصحف، والمجلات، والكتب، وقصص الأطفال المصوّرة، أي: بالفعل في مجمل الخيال الشعبي في أوروبا الغربية، والولايات المتحدة، وما زال لها صدى عاطفي عند الكثيرين، ويمكن الاعتماد عليها، ونشرها لتحقيق أهداف سياسية»(1).

لقد صرّح المستشرق المتطرف دانييل بايبس في أكتوبر ٢٠٠٤م/ ١٤٢٥هـ بالقول: «منذ سنوات كثيرة، وأنا أحمل موقفاً يرى أن خطر الإسلام المتطرف يدعونا بشكل ملزم وإجباري إلى التركيز على إجراءاتنا الأمنية إزاء المسلمين؛ فإذا كان المرء يبحث عن الذين ينفذون أعمال الاغتصاب الجنسي بين الذكور؛ فإنه بالقدر نفسه عليه أن يبحث عن الإسلاميين!»(2). هذه المماثلة بين

تلك الصورة في شعوب أميركا خاصة، ويؤكد شاهين أن من بين أكثر من ١٠٠٠ فيلم أميركي يسيء للعرب يوجد فقط ١٢ فيلماً إيجابياً. انظر: "العرب الأشرار" يكشف أساليب هوليود في تشويه صورة العرب. تقرير نشره موقع الجزيرة.نت بتاريخ٢٧/ ١٠/ ١٤٢٨هـ الموافق ٨/ ١١/ ٢٠٠٧م.

(1) تاريخ الاستشراق وسياساته، مرجع سابق، ص٨٧ بتصرف يسير. وانظر: الإسلام والأنثربولوجيا، مرجع سابق،٢٧٧ وما بعدها. و: منيرة م. شارد، مرجع سابق، ص٣١٥. وللمزيد انظر: دوجلاس ليتل،مرجع سابق، ص٩٦-١٠٧، وانظر تفصيل لصورة العرب والمسلمين في المناهج الغربية: آصف حسين، مرجع سابق، ص١٠٢-١١١.

(2) فاضل الربيعي، مرجع سابق، ص١٨١.

المغتصب الجنسي وبين الإسلامي مماثلة تقبع في عمق وعي المخيال الغربي، الذي يرى الشرق الإسلامي بوصفه «موضوعاً جنسياً».

لقد تتبع الباحث العراقي فاضل الربيعي العديد من التصورات الذهنية السلبية عن العرب والمسلمين التي تم ضخها في وسائل الإعلام، بشكل مكثف وبأدوات متعددة، تمهيداً للحرب الأمريكية المتوحشة لاحتلال العراق في٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ، ثم تبريراً لسوآت هذا الاحتلال، وتلميعاً لصورته القبيحة؛ فيذكر أنه وامتداداً لكتابات الرحالة، والمستكشفين، والضباط الكولونياليين طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر عن البدو «ذوي الأسنان الطويلة، والعيون التي تتوهج منها النار»[1]، وعن العنف المختزن في أعماق الشرق أوسطيين، ذوي الشعر الأسود، واللحى الطويلة، حلت رمزية جديدة، إنه «بدوي جديد، يمتلك لحية كثّة، غير مهذبة، وطويلة وقذرة، ويرتدي ثياباً تقصر عن الركبة، ويحمل حزاماً ناسفاً. إنه بدوي جاهز للانتحار من أجل الجنة»[2].

واستطرد الباحث في سرد الصور الجنسية التي تم الترويج لها من قبل الاحتلال، عن إعدام صدام حسين للعديد من العاهرات

---

(١) فاضل الربيعي، مرجع سابق، ص١٤.
(٢) المرجع السابق، ص١٥ بتصرف.

العراقيات، في مساق التأكيد على أن النساء الشرقيات هن الأكثر تعرضاً لخطر الانتهاك الجنسي، والتهديد المستمر من قبل السلطة الذكورية القمعية، ومما يؤكد ذلك قررت الحكومة البريطانية في ديسمبر ٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ إرسال بعثة مكونة من حقوقيات بريطانيات عدة للتفتيش عن أدلة تتعلق بجرائم النظام العراقي بحق النساء.

لقد أصبح الجنس بهذا المعنى موضوعاً سياسياً، وهدفاً استراتيجياً من أهداف العسكريين في الميدان الحربي، ولذلك فالمادة الدعائية التي تكرّس الصورة الكلاسيكية عن العربي الشبق، والشهواني، والمتسلط على المرأة؛ كانت من صميم عمل الاستشراقيين الجدد[1].

وفي سياق مشابه، تشير التفاسير الاستشراقية الجديدة -لا سيما في الحقل الأنثربولوجي- للممارسات المرتبطة بالحجاب، إلى اعتبار الحجاب رمزاً يؤكد على وجود حالة تمييز بين سلطة ذكورية، وخضوع أنثوي سلبي، وشعار يدل على الفصل بين فضاء الحداثة، وتقليد غابر. وبموجب هذه التفسيرات السلبية؛

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٣ بتصرف. وللتوسع انظر: المرجع نفسه، ص٢١٩، ٢٥٢-٢٧٠.

فإن «ارتداء الحجاب لا يمكن أن يترافق مع عملية التحديث؛ لأن ذلك بالضبط ما يكشف السلطان الذي يفرضه الإسلام السياسي على جسد الأنثى»[1]. إذاً أعاد الاستشراق الجديد خاصة التيار النسوي إنتاج الصورة الكلاسيكية لـ «الحريم العثماني» لتحل بدلاً عنها صورة «المرأة المحجبة»[2]. لقد «أدت الرواية النيواستشراقية إلى تحديث النظرة الجنسية في إدراك الشرق، كما كانت قد وجدت في الاستشراق الكلاسيكي، وتمظهراته» هكذا يؤكد أوليفييه مووس[3].

إن الصورة النمطية التي تروج عن الآخر الذكوري، أو الرجال في المجتمعات المستعمَرة/ المحتلة الذي «كانوا يقمعون المرأة أصبحت فكرة مستخدمة في خطاب الاستعمار؛ لغرض شرعنة أخلاقية لمشروعه الذي يتضمن التشويه، والقضاء على ثقافات الشعوب المستعمَرة»[4].

لقد أوضح الباحثون -وبشكل مقنع- دعامات الأبحاث

(١) أوليفه مووس، مرجع سابق، ص٢٣. وانظر: مالوري ناي، الدين-الأسس، ص١٥٧-١٥٩.
(٢) المرجع السابق، ص٢٥.
(٣) المرجع السابق، ص٢٤. وانظر: منيرة م. شارد، مرجع سابق، ص٣١٧.
(٤) ليلى أحمد، النساء والجندر في الإسلام، بواسطة: أوليفه مووس، مرجع سابق، ص٢٥ بتصرف. وانظر: تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ص١٩٢-١٩٦.

النسوية/ الجندرية للحكم الاستعماري، وكيف ساهمت الصور النمطية للمرأة في تبرير مشاريع الهيمنة والسيطرة والاحتلال، وتوفير الدعم الجماهيري لها.

ويستمر إلى اليوم الاهتمام بوضع نساء العرب والمسلمين، مع اقتراض الصور الاستشراقية المعهودة، وتداولها من قبل ساسة الاحتلال، وقادة مشاريع الهيمنة في العراق وأفغانستان[1]، كما صرّح جورج دبليو بوش في خطاب ألقاه يوم ٢٩ يناير ٢٠٠٢م/ ١٤٢٣هـ، وقال: «العلم الأميركي يرفرف على سفارتنا في كابول، ونساء أفغانستان بتنا اليوم أحراراً»[2].

وقامت لورا بوش زوجة الرئيس الأمريكي الأسبق في ١٧ نوفمبر ٢٠٠١م/ ١٤٢٢هـ بدرس عملي في الاستثمار السياسي للتصورات الاستشراقية الكلاسيكية لتخطب منوهةً «بجهود تبذل على المستوى العالمي تستهدف لفت الانتباه إلى وحشية شبكة القاعدة الإرهابية، ونظام طالبان ضد النساء والأطفال»، وتؤكد «القمع الوحشي للنساء هو هدف مركزي للإرهابيين...الحرب

---

(١) منيرة م. شارد، مرجع سابق، ص٢٩٣.

(٢) انظر: كريستين دلفي، هل هي حرب من أجل النساء؟، في مجلة Le MONDE diplomatique النشرة العربية، عدد مارس/ آذار ٢٠٠٢م.

ضد الإرهاب هي أيضاً حرب من أجل حقوق وكرامة النساء»(1)، وأضافت: «بأنها ابتهجت لأن النساء الأفغانيات لم يعدن سجينات منازلهن، بسبب الانتصارات التي حققتها الولايات المتحدة مؤخراً»(2).

وفي السياق نفسه، قام أحد الباحثين بدراسة ٣٥٠ عنواناً من الروايات الشعبية البريطانية والأميركية التي نشرت بين عامي ١٩٧٠- ١٩٩٧م/ ١٣٩٠-١٤١٨هـ وطبيعة تناولها لشؤون الإسلام والعرب، فوجد أنها «تستخدم الإسلام والمسلمين موضوعاً له وتسيء لهما، وبذلك تحيي ما كان دارجاً في القرون السابقة من استخدام المشرق المسلم مسرحاً للتبذل الجنسي والانطلاق والخيال الجامح في هذا المجال»(3)، بل يذكر أن «العديد من الروائيين المعاصرين هم أصلاً من العاملين في السلك الدبلوماسي، أو العسكري، أو في الاستخبارات. أمثال: جون ج. نانس، وستيفن كوتْس، وستيفن هارتوف، وروبرت لورنس هولت، وديفيد

(١) المرجع السابق، ص٢٥-٢٦.
(٢) انظر: ستيفن شيهي، مرجع سابق، ص١٧٨. وللتوسع: راجع الفصل الثالث من الكتاب نفسه، والذي يتحدث عن:"النساء والذرائع الأخلاقية لهيمنة الغرب".
(٣) الإسلام والغرب: إشكالية التحيز في الروايات الشعبية البريطانية والأميركية ١٩٧٠-١٩٩٧م، أنس الشيخ علي، مجلة إسلامية المعرفة، ع١٠.

بوير»، وكذلك «الروائي الأمريكي هاوارد هنت الذي كتب أكثر من أربعين رواية بأسماء مستعارة مختلفة،... فقد كان -حسب قول إيرل ديفز- عميلاً أمريكياً طوال حياته، وجاسوساً وعضواً في منظمة الاستخبارات، ثم في وكالة الاستخبارات المركزية ووكالة البيت الأبيض للمهام السياسية القذرة»[1].

قد سبقت الإشارة إلى تميّز الاستشراق الجديد بالاهتمام بمشكلات البنية الاجتماعية، وقضايا الاقتصاد السياسي. ومن النظريات الشهيرة التي قدمت إطاراً تفسيراً في ذلك، النظرية التي ترى أن طبيعة البنية الاجتماعية الإسلامية عبارة عن فسيفساء مرقّع من القبائل، والأقليات الدينية، والمجموعات الاجتماعية، والروابط المختلفة، وتنظر هذه النظرية إلى أن هذا التنوع بوصفه نقطة ضعف رئيسية في المجتمع الإسلامي، وهو أيضاً خلل في البنية الاجتماعية؛ لأنه يعوق دون تنظيم معارضة مستمرة، ومتماسكة ضد الحكم السلطوي في العالم العربي. وهنا يلتقط بريان تيرنر المضمون الكامن الذي يقف خلف هذه النظرية، والموروث من التصورات الاستشراقية التقليدية؛ فيقول: «تلازم نظرية المجتمع الفسيفسائي نظرية الاستبداد الشرقي، فيوفر التنوع الفسيفسائي

(١) المصدر السابق.

للبنية الاجتماعية إطاراً طبيعياً للحاكم الاعتباطي الذي يستطيع أن يفرق، ويسود دون خشية نشوء معارضة متكاملة ومنسقة... نتلمس إعادة إنتاج الفرضيات التقليدية للتقليد الاستشراقي رغم استيراد سوسيولوجية جديدة»[1].

(٣)

استمرارية المصادرات الاستشراقية المتعلقة بالإسلام

وإذا انتقلنا إلى الدراسات التي تنتمي للحقول اللغوية والألسنية الحديثة؛ والتي تتناول القرآن، والسنة، والسيرة؛ نجد التراكمات الاستشراقية التقليدية تتراءى بين أدغال نصوص الأبحاث الاستشراقية الحديثة. فلا تزال مصادرات الاستشراق التقليدي التي تقوم على رفض الاعتراف بكون الإسلام ديناً سماوياً، وترفض الإقرار بالوحي، وتصرّ على نسبة العقيدة الإسلامية إلى جذور مختلقة من اليهودية والنصرانية، وكذلك تنسب التشريعات الإسلامية إلى القوانين البابلية واليونانية والرومانية، إلى غير ذلك من المصادرات[2] التي أعاد الاستشراق الجديد إخراجها في ثياب

---

(١) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ص٥٢-٥٤.

(٢) انظر: المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص٦٠-٦١.

معاصرة، تتوسل بآخر التطورات في الحقول الألسنية، واللغوية. ونجد هذه المصادرات واضحة في كتابات كروك وكوك التي سبقت الإشارة إليها، فمايكل كوك مثلاً اعتبر أن السامرية هرطقة يهودية، ثم قرر أن الإسلام نقل عن المذهب السامري[1].

حتى كريستوف لوكسنبرغ الذي حاول تفسير القرآن أعاد كتابة القرآن وفق افتراضاته عن جذوره في اللغة الآرامية، لم تكن تختلف نتائجه النهائية عن رأي مارتن لوثر عن القرآن في القرن السادس عشر حيث قال عنه أنه «كتاب لعين، شنيع، يائس، ويزخر بالأكاذيب، والخزعبلات، وسائر الأهوال!»[2].

هذه بعض الإشارات المتفرقة، يجمعها رصد التسربات الاستشراقية التقليدية، والتي أعيد إنتاجها، وتأهيلها، وتحديثها بصورة أو بأخرى في مختلف حقول الاستشراق الجديد وأعماله.

ثانياً: الإشكاليات المنهجية في العلوم الإنسانية:

تكتنف العلوم الإنسانية -التي كتبت بمناهجها وأدواتها أعمال الاستشراق الجديد- العديد من الإشكاليات العلمية والمنهجية التي تؤثر في درجة موضوعيتها، وتقلل من شأن أحكامها ونتائجها.

---

(١) آمنة الجبلاوي، مرجع سابق، ص١٦٢.

(٢) المبروك المنصوري، مرجع سابق، ص١٢٩.

وللتوضيح سأتناول هذا الموضوع من ناحيتين:

أولاً: موضوع البحث:

أ) إن الإنسان والمجتمع في العلوم الإنسانية والاجتماعية هو موضوع البحث، والإشكالية الرئيسية التي تواجه الباحث في ذلك تعود إلى تفرّد الحالة الإنسانية، واتصاف سلوك الإنسان ومشاعره وآرائه بالتعقيد، والعفوية، وحرية الإرادة، ولكون الأفعال الإنسانية واعية وتصدر عن تدبر ورويّة، وهو الأمر الذي يجعلها عرضة للتعديل والتبديل على أساس من الفهم والتبصر، وهو ما يؤدي إلى تعذر استخلاص التعميمات اللازمة، وصعوبة التنبؤ بالسلوك، وإخضاعه للتجربة والقياس بخلاف الظواهر الطبيعية، فالاطّراد في الظاهرة الإنسانية أقل وأضعف من الاطراد في الظواهر الطبيعية، وهذا يجعل التنبؤ في العلوم الإنسانية عسيراً؛ ليس بسبب تعقد الأبنية الاجتماعية فحسب، بل كذلك بسبب التعقيد الخاص الذي ينشأ عن الترابط بين التنبؤات نفسها، وبين الحوادث المتنبأ بها[1].

ب) إن القيم والأحكام المعيارية جزء أساس وجوهري من الوقائع

(١) انظر: صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، ص٥٢-٥٥.

التي يدرسها الباحث بوصفها التزامات باطنة في الظاهرة الإنسانية نفسها. وإذا أمكن للعلوم الطبيعية تجاوز التفسيرات الغائية للكون وظواهره الطبيعية؛ فإن ذلك يستحيل في العلوم الإنسانية؛ لأن الإنسان والمجتمع (موضوع الدراسة) يتبعان غايات معينة، ويتحركان وفق منظومات قيمية وأخلاقية. وعلى الرغم من أن لمعظم المجتمعات الإنسانية عدداً من النظم والمؤسسات المتماثلة، إلا أن هذه النظم والمؤسسات قد نشأت وتطورت استجابةً لبيئات مختلفة، وتقاليد ثقافية متباينة، وتراث اجتماعي متنوع، بحيث أن التركيب الداخلي لهذه النظم والعلاقات المتبادلة بينها تختلف من مجتمع لآخر، وبناءً على ذلك فالنتائج التي تصل إليها دراسة لمعطيات معينة مستخلصة من مجتمع واحد لا يحتمل أن تصدق على عينة تستخرج من مجتمع آخر[1].

ثانياً: الباحث:

تتعدد الإشكاليات التي تؤثر في منهج الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتضعف من شأن أحكامه، ويمكن إرجاعها إلى ثلاثة مستويات:

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٥٥-٥٧.

١) **الذاتية**: إن السلوك الخارجي الفردي والمجتمعي سلوك هادف ناتج عن تفاعلات ذاتية باطنة، ولا يمكن للباحث الذي يسعى لتحليل الظاهرات الإنسانية أن يتعرف إلى هذه التفاعلات الداخلية إلا عبر وسيط من خبرته الذاتية، والتي تشوبها النوايا والبواعث المختلفة، وتحركها الغايات والقيم الخاصة. وهذا من شأنه التأثير على نتائج الباحث وأحكامه، فيختلط عليه ما يعرف عن نفسه بالموضوع الذي يحاول دراسته[1].

٢) القيمة: إن المضي في البحث داخل العلوم الإنساني لا بد أن تسبقه أسئلة محفزة، ومشكلات بحثية يطمع الباحث في التنقيب عن إجابات عنها، وهذه الأسئلة تعبّر عادةً عن اهتمامات الباحث الخاصة، والتي لا يمكن أن يكون الباعث عليها علمياً خالصاً، فهي اختيارات ونتاجات لتقويمات الباحث، وأحكامه العامة على الأشياء. وهذه القيم التي تنتج الأسئلة، والتي يلتزم بها الباحثون لا تصبغ محتويات الكشوف والنتائج فحسب، بل تتحكم كذلك في تقديرها للشواهد، والبينات التي يؤسسون عليها تلك النتائج.[2]

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٥٨-٦٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٦٠-٦٢.

٣) **الأيديولوجية**: يتفق المفكرون على أن الأيديولوجية تعبير -على نحو ما- عن ارتباط الفكر بالأصول الاجتماعية. وقد يكون هذا الارتباط في نظر البعض انعكاساً مباشراً، أو يصبح تحريفاً متعمداً، أو دون قصد، وغاية هذا الارتباط بين الفكر والخلفية الاجتماعية إما أن يكون سعياً إلى ترسيخ الحالة الراهنة للجماعة، أو سعياً للانقلاب عليها وتغييرها. ومن ثمّ يندر ألا يعبّر أي تحليل للظواهر الإنسانية عن موقف اجتماعي خاص، أو يعكس المصالح والقيم السائدة لقطاع معين في المسرح الاجتماعي[1].

وبعد هذا الإيضاح النظري لعموم الإشكاليات في العلوم الإنسانية؛ أدلف الآن إلى حزمة من النماذج التطبيقية على أهم الإشكاليات الخاصة بأطروحات الاستشراق الجديد التي تتوسل بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي تتمحور حول بيان تأثير قوى الاحتلال والمؤسسات الإمبريالية في صياغة التصميمات النظرية والتكوينات الداخلية لتلك العلوم، وكشف التحيزات غير العلمية، وموقف العلوم الإنسانية من الدين والتدين.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٦٢-٦٤. وراجع للتوسع: وسيلة خزار، الأيدلوجيا وعلم الاجتماع - جدلية الانفصال والاتصال، ص٢٧٣-٣٠٢.

(١)

أزمة الإبستومولوجيا الإمبريالية

كتب مايكل هيرش في مجلة «نيوزويك» يقول: «إن الخطأ في القراءة الأميركية للعالم العربي وفشل المغامرة الأميركية في العراق ربما تكون قد بدأت في عام ١٩٥٠م»، وتحدث عن الفشل الأكاديمي الغربي في فهم المجتمعات الإسلامية، ورأى أن المطلوب هو إعادة القراءة، والدراسة من أجل الوصول إلى معرفة أكثر دقة.

يعترض أستاذ علم الاجتماع والدراسات الدولية في جامعة ويسكونسن بالولايات المتحدة الأمريكية الدكتور سيف دعنا على هذه القراءة التحليلية للفشل الذي حققته أبحاث الاستشراق الجديد في فهم الإسلام، وواقع المسلمين، ويرى أن «هذه الرؤية خاطئة لأنها تنمّ عن جهل، أو حتى تزوير لطبيعة وجوهر العملية المعرفية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وعن سذاجة مفرطة لافتراضها أن هدف العملية المعرفية والباحثين هو المعرفة الخالصة والبحث عن الحقيقة»[1].

وإذا تجاوزنا إظهار دور سوء النيّة، أو الانحياز الأيديولوجي، أو حتى العرقي لدى بعض الباحثين -رغم وجوده وسهولة تلمّسه في كثير من الأعمال- فالمهم هو السياق التاريخي، والسياسي،

(١) سيف دعنا، الإسلام الثوري وأزمة الاستشراق الجديد، مرجع سابق.

والثقافي والاجتماعي لإنتاج المعرفة (التوسّع الإمبريالي)، وهو المؤسس لمنهجية عادةً ما تكون مقبولة في كل مرحلة لإنتاج الصور والأفكار التي تحملها جماعة ما لجماعة أخرى، وفي بعض الأحيان فرضها هذه الرؤية على الجماعة الأخرى.

يجدر بالباحث في أسباب تعثر البحث الاستشراقي المعاصر إدراك دور المعرفة بوصفها أداة هيمنة وسيطرة داخل المجتمعات وبينها، برؤيتها في سياقها التاريخي، والارتباط البنيوي بين إنتاج المعرفة والتوسع الاستعماري، ولذلك نحن بحاجة إلى استعادة (الامبريالية) بوصفها مقولة تحليلية مهمة، توفر نموذجاً تفسيرياً يلقي الضوء على مفاصل رئيسية في الجهاز النظري للعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة.

وتؤكد بعض الأطروحات النقدية المهمة للمشروع الحداثي الغربي على إفلاس التنوير بوصفه مشروعاً إنسانياً تحررياً، وتحوّله إلى مشروع هيمنة عبر أدوات التحرير المفترضة ذاتها، أو ما يسمّيه ماركسيّو مدرسة فرانكفورت «جدلية التنوير» وتناقُض الحداثة الداخلي (ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو)، رغم تمسكهم بإمكان حداثة بديلة. كما شخّص ماركس في دراسته لـ«الحرب الأهلية في فرنسا» استخدام العلم بوصفه أداة هيمنة طبقية حرّرته

كومونة باريس. ويشير نقد ميشيل فوكو للعلوم الحديثة، بوصفها أدوات هيمنة، ونقده للمجتمع والمؤسسات الحديثة بوصفها أدوات تأديبية مهمتها الأساسية تشكيل ذاتيّة الفرد وتطويعها وتطبيعها.

وهناك نقد آخر أكثر عمقاً، وهو ما قدمه جورج لوكاش في عرضه لمفهوم التشييء، الذي هو بالأساس توسيع لمفهوم ماركس عن الصنمية البضاعية، أي رؤية العلاقات الاجتماعية المتغيّرة والتاريخية الطابع كأشياء جامدة، غير متغيّرة ولا تاريخية، «وهذا طبعاً نتيجة لسيادة العلاقات الرأسمالية، وهو يشخّص تأثيرات الحداثة الرأسمالية على الوعي في كل المجالات تقريباً، ويشخّص خللاً أصيلاً في الممارسة الأكاديمية الغربية التي تدرس موضوعاتها باستقلالية مطلقة عن السياق التاريخي سياسياً، اقتصادياً، ثقافياً واجتماعياً (مثلاً علم الجريمة الذي يتجاهل سياقها الاجتماعي والسياسي)».[1]

«إن إنتاج الطاعة وتعريف السلوك «الطبيعي» وتشكيل الذاتية وفق نموذج أو قالب كأدوات سيطرة، شكّلت أحد محاور نقد الحداثة في الغرب، وهي إحدى نتائج وتجليات إفلاس التنوير والحداثة كمشروع تحرري. وكذلك تحوّلت المعرفة إلى أداة فعّالة للوصول إلى نتائج وأهداف بعينها بمعزل، أو بغضّ النظر، عن

(١) المصدر السابق.

القيم الإنسانية والتحررية الأساسية كالعدالة، المساواة، والتحرر أو ما يسمّى التفكير التكنوقراطي، الذي يجعل المشاركة في أكثر الأمور لا أخلاقيةً جزءاً من القيام بالعمل اليومي والروتين (مثلاً: تحويل العلم إلى أداة لإنتاج آكثر آلات القتل فعالية وفتكاً في مختبرات جامعية بدل استخدامه في تحرير الإنسان) كما طرحت حنة ارندت. وفي بعض الأحيان، تأخذ هذه الأداتيّة المعرفية شكلاً مقيتاً ومبتذلاً جداً، كما تشير إلى ذلك فضيحة مشاركة الأنثروبولوجيين فيما يسمّى الحرب على الإرهاب»[1].

ورغم ذلك إلا أن هذا النقد الغربي للحداثة تجاهل تأثيراتها على المجتمعات غير الغربية، واكتفى بتأثيراتها السلبية (على الوعي، الفكر، والنقدية، وتشكيل الذاتية) على الإنسان الغربي فقط.

وبالمجمل فإن السياق الإمبريالي الغربي والنهب الاستعماري هو ما يفسر الطبيعة الأداتية للمعرفة الغربية عن الشرق (الاستشراق)، ودورها في إنتاج هوية السكان الأصليين، وتشكيل واستعمار وعيهم، أو محاولة معرفتهم بهدف السيطرة عليهم، كما يفعل علم السكان والإحصاء والعلوم العملية -حسب تسمية فوكو-[2].

---

(١) سيف دعنا، مرجع سابق. بتصرف.

(٢) المصدر السابق.

(٢)

التحيزات غير العلمية

لقد كان للظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية الغربية من الصراع مع الكنيسة، والحكم المطلق باسم الرب، وتراجع موقع الدين في الفضاء العام، وذيوع العلمنة، والإلحاد، ونشوء التيارات الوضعية، وانفلات الحريات، وانتشار الأفكار الفردانية، والآراء التحررية والليبرالية، ..إلخ؛ كل ذلك كان له الأثر العميق على شتى الأطروحات النظرية، والنماذج التفسيرية، والأفكار الرئيسية التي أصبحت تشكل البنية الأساسية لسائر العلوم الإنسانية.

وهذه الظروف ساعدت على تبلور العديد من الأسس حول طبيعة الأبستمولوجيا الاجتماعية، مثل: النفي الأساس العلوي للمعرفة؛ فـ «يرى مؤرخو الفكر الوضعي أن الإنسانية عرفت ثلاثة أنظمة معرفية؛ شكلت الأسطورة والسحر مصدرين أساسيين للمعرفة في النظام الأول؛ وكان الدين عماد المعرفة في النظام الثاني؛ وحل العلم محل الدين في النظام الثالث»[1]، ولذلك يرى أوجست كونت (ت١٢٧٣هـ/ ١٨٥٧م) -وفق منطلقاته الوضعية- أن المعرفة الاجتماعية الصحيحة هي التي تستند على الملاحظة، والمشاهدة

(١) محمد بن نصر، تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع٤٢.

الواقعية للظواهر الاجتماعية، وهو يستعمل هذه النظرية بوصفها أداة أيديولوجية لتهديم أغاليط الفكر غير العلمي، «كان -كما يقول هنري أيكن- يهدف كفيلسوف إلى غرس عقلية لا تفكر باصطلاحات غير علمية، وترفض قضايا اللاهوت التقليدي والميتافيزيقي بكل بساطة على أساس أنها غير علمية»[1].

ومن هذه الأسس أيضاً اعتبار النموذج الطبيعي سلطة مرجعية للعلوم الإنسانية؛ يقول كونت: «إننا ما دمنا نفكر بشكل وضعي في مادة علم الفلك أو الفيزياء، لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدين؛ فالمنهج الموضعي الذي نجح في العلوم الطبيعية غير العضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير»[2].

ومن الأسس أيضاً: «التي قامت على أساسها العلوم الإنسانية مقولة الصراع التي حكمت علاقات الإنسان العمودية والأفقية، صراع مع الآلهة، مع الطبيعة، مع الآخر، ومع كل شيء في الوجود. فالصراع لا يؤدي إلا إلى التصادم الدائم من أجل الإخضاع والهيمنة والسيطرة»[3].

هذه الأسس المنهجية وغيرها أدت إلى العديد من النتائج المتحيزة في تخصصات العلوم الإنسانية، مثل: اختزال الحقيقة والظواهر

---

(١) محمد محمد امزيان، مرجع سابق، ص٥٤-٥٥.
(٢) المرجع السابق، ص٥٢.
(٣) محمد بن نصر، مرجع سابق.

الاجتماعية في جوانبها المادية الواقعية، وتأكيد نسبية الحقيقة الأخلاقية باعتبار أن المجتمع هو مصدر القواعد الاجتماعية، والمجتمعات البشرية تتفاوت زماناً ومكاناً وتعيش في ظروف متباينة، ولذلك فالحقائق الأخلاقية نسبية، بل تأكيد القيم السائدة، وتبرير الواقع الاجتماعي. ومن النتائج أيضاً تبرير النزعة الإلحادية؛ فأصبحت المهمة الحقيقة في بعض الظروف هو الوصول بطريقة علمية إلى مشروعية التصورات المادية للعالم والإنسان والقيم، وكان السبيل الموصل إلى ذلك هو صياغة المفاهيم الإلحادية في قوالب سوسيولوجية. ومن النتائج أيضاً تعميق نزعة الشك، وخلخلة البنية الفكرية[1].

ومن تمظهرات التحيّز الأعمى في العلوم الاجتماعية والإنسانية المستخدمة في حقل الاستشراق الجديد -نتيجة للتمازج والتداخل مع قطاعات السياسة- أن أصبح «الهدف الرئيسي للاستشراق الجديد ليس توفير أداة فهم التحديات السياسية، والاجتماعية التي يتورط فيها الفاعلون الإسلاميون، بل في التحرر من الوقائع التي لا تتوافق، أو تتوافق بصعوبة، مع مصالح هوياتية، أو مهنية، أو سياسية»[2].

---

(١) انظر: محمد محمد أمزيان، مرجع سابق، ص٥٧-٧٦.
(٢) أوليفه مووس، مرجع سابق، ص٣٠.

ومما يؤكد هذا التحيّز المسيّس أن «كثيراً من هؤلاء الذين يقرأون الإسلام المعاصر من خلال بعض الظواهر السوسيولوجية أو الاقتصادية لخدمة إدارات دولهم أو شركاتهم (التي تُموِّلُ بحوثهم غالباً) لا يعرفون في أكثر الأحيان لغات الشعوب التي يدرسونها[1]. وهم يتهربون من التعمُّق بإحدى طريقتين:

إمّا أن يلجأوا للإحصاء والتعداد في مجال الظواهر، ثم يقفزون إلى النتائج ذات الطابع السياسـي؛ وهي نتائجُ مفترضةٌ منذ البداية.

وإمّا أن يلجئوا للتاريخ مستعرضين قراءاتهم للمراجع الثانوية لكلاسيكيي المستشرقين توصُّلاً للنتائج نفسها.

وإذا كان الفريق الأول يقدّم صورةً شموليةً ساذجةً ؛ فإنّ الفريق الثاني لا يقدّم أكثر من تقرير مخابراتي متسرِّع»[2].

ومن العوامل المؤثرة في تحيّز العلوم الاجتماعية والإنسانية ما يمكن وصفه بالطبيعة الأيديولوجية لهذه العلوم -كما سبقت الإشارة إلى ذلك-، وذلك لكون القضايا التي تتناولها هذه العلوم هي قضايا الحياة الاجتماعية، ومشاكلها الجماعية والثقافية، وهي

---

(١) انظر: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ص٩٩.

(٢) رضوان السيد، الاستشراق والمستشرقون بين الغلو والمغالاة، مقالة منشورة على موقعه الشخصي.

قضايا ملتبسة ومحفوفة بالمصالح، وتجاذبات القوى، وظروف السياق السياسي، والاجتماعي، وغير ذلك. ولذلك يرى عالم الاجتماع الألماني هبرماس أن المعرفة على العموم، والمعرفة الاجتماعية بالذات تعكسان مصالح العلماء والباحثين واهتماماتهم[1].

ويشير آرجون أبا دوراي -أستاذ كرسي جون ديوي للعلوم الاجتماعية بجامعة نيوسكول بنيويورك- إلى أن هناك ميلاً واضحاً في الأوساط الأنثربولوجية -تحديداً- لأن تصبح أماكن معينة، واجهات لعرض قضايا معينة عبر الزمن. كما هي الحال بالنسبة للأبحاث الأنثربولوجية التي تتناول الشرق الأوسط فهي عادة تدور في ثلاثة نطاقات أو موضوعات مركزية: القبيلة، والمرأة، والإسلام.

ويذكر أبا دوراي عوامل عدة تساعد في صناعة هذا (التحيز)، وتنميط موضوعات ونتائج الأبحاث الأنثربولوجية منها: «التغيرات في ترحيب الحكومات المضيفة أو النخب المحلية بالعمل الأنثربولوجي وبأصناف معينة منه، التغيرات في التفضيلات الجغرافية والنظرية للوكالات الممولة للبحث، التغيرات في المكانة

(١) انظر: محمود الذوادي، ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني، ضمن: إشكالية التحيز - رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ٢/ ١٧.

التي تحققها العلوم الاجتماعية المجاورة، التغيرات في مدى اهتمام الأنثربولوجيين بالعمل في تخصصات أكاديمية أخرى مثل التاريخ واللغويات والاقتصاد، رغبة الأنثربولجيون في تميز إسهاماتهم عن النظريات أو المفاهيم المرتبطة بمكان معين..إلخ»(1).

إن ظهور بعض المستشرقين الذين يمثلون النزعة الإنسانية التي تحترم التعددية وترسي دعائم النسبية الثقافية لا ينبغي أن يقودنا إلى المبالغة في تقدير مظاهر التقدم في الحقل الاستشراقي الجديد، وذلك لأنهم «لم يستطيعوا أن يتجاوزوا بصفة كاملة الرؤية الأيديولوجية للبرجوازية الأوروبية، وظل فكرهم في كثير من عناصره يدور في فلك نزعة المركزية الأوروبية، فضلاً عن بعض العناصر الأيديولوجية الجديدة»(2).

وقد انتقد العديد من الباحثين تطبيق نظريات علم الاجتماع الأمريكي في التحديث والتنمية على مجتمعات العالم الثالث، فقد توصل دانيال لرنر في نظريته عن التحديث إلى أن مجتمعات الشرق

---

(1) انظر: آرجون أبا دوراي، النظرية في الأنثربولوجيا، ضمن: كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ - رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، تحرير إيمان حمدي وأخريات، ص٣٣-٣٥. بتصرف.

(2) محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والأيدلوجيا، ص١٥٥-١٥٦، بواسطة حسين فهيم، قصة الأنثربولوجيا، ص١٩٤.

الأوسط لن تنجح في مشاريع التحديث إلا إذا تبنت النموذج الغربي للتحديث، وهو بذلك يؤكد تحيزه العرقي/ الثقافي، ويلغي خصوصية المجتمعات الأخرى.

ونجد أيضاً وليم روستو الذي يرى في نظريته عن التنمية أن نجاح عملية مشاريع التنمية في المجتمعات المتخلفة مرتبط بشكل أساس بتنمية القطاع الصناعي، كما كانت عليه الحال في تجربة المجتمعات الغربية(1).

ومن المنطلق ذاته انتقد أيضاً آصف بايات -أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى في جامعة ألينوى- بعض الأطروحات التي سعت لتفسير الحركات الاجتماعية-الدينية في الشرق الأوسط والإجابة عن تعقيداتها، وذلك لكون النماذج التفسيرية التي قدمتها تلك الأطروحات «متجذرة ومتجهة إلى المجتمعات عالية التمايز، والمتطورة تكنلوجياً، والمفتوحة سياسياً»، وقد أدى توجههم

(1) انظر: محمود الذوادي، مرجع سابق، ٢/ ١٨، ١٩. ومن الانتقادات التي وجهت لأبحاث عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو (ت ٢٠٠٢م) من قبل السوسيولوجيين الأمريكان أن بورديو حاول تعميم خصوصيات المجتمع الفرنسي، وأن نتائجه لا يمكن أن تعمّم على أمريكا. انظر: جيفري سالازوجين زافيسكا، بورديو في علم الاجتماع الأمريكي، ضمن: دراسات معاصرة في علم الاجتماع والانثربولوجيا، أبوبكر باقادر (معد ومترجم)، ص٢٣-٢٤.

الغربي المركز إلى تقويض قدرتهم على تفسير ديناميكيات الحركة الإسلامية[1].

وأختم هذه الفقرة بالإشارة إلى عامل مؤثر في تحيز العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو ما يعود إلى سمات شخصية الباحث، وميوله الذاتية، وأهوائه، ومصالحه الشخصية، وأذكر لذلك مثالاً أوضحه براين تيرنر -أستاذ علم الاجتماع بجامعة أبيردين بسكوتلندا- حين تناول موقف عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر العدائي من الأخلاق الإسلامية المتصلة بالشأن الجنسي، فيرى فيبر أن النصرانية تمثل أخلاق البطل التي «تتحكم» في الحياة الجنسية، في حين أنه يعتقد أن الإسلام يمثل أخلاق الوسط التي قبلت الحياة الجنسية، بل يرى أن الإسلام يمثل قيم السيطرة الذكورية والحرية الجنسية.

وقد أكد تيرنر على أن انحياز فيبر لهذا التفسير مرتبط ارتباطاً وثيقاً بسيرته الشخصية، وخلفيته العائلية، حيث إن فيبر قد تزوج من فتاة وقع في حبها تدعى آمي، لكنه عانى تدهور حالتها الصحية والعقلية، ولم يستكمل زواجه ولم ينجب، واضطر للاقتران بأخرى، وهو الأمر الذي كان يشعره بالذنب، وإلى جوار ذلك كان

---

(١) انظر: آصف بايات، مرجع سابق، ص٢٣٥.

يعاني مرضاً جنسياً (قذف لا إرادي)، على نحوٍ كان يمنعه من النوم أحياناً.

يختم تيرنر بالقول: «النقطة الهامة هي أن فيبر في تفسيره كان غير قادر على أن يتخطى العوائق العاطفية التي خلقتها الظروف الجنسية في حياته الشخصية»[1].

(٣)

المقاربة المغلوطة للدين والتدين

استمراراً للفقرة الماضية التي تناولت التحيزات غير العلمية في العلوم الإنسانية؛ تأتي هذه الفقرة لتلقي الضوء على صيغة مخصوصة من التحيز، وهي طبيعة الموقف من الدين والتدين في علم الاجتماع الديني، والعلوم الاجتماعية، والإنسانية عموماً، -بعد أن مضت الإشارة إلى ظروف تكوّن هذا الموقف-، وتأثيرات ذلك على الأبحاث الاجتماعية والأنثربولوجية التي تتناول الإسلام والحركات الإسلامية.

تشير بعض المصادر إلى أن ولادة علم الاجتماع قد ارتبطت بشكل وثيق بالتساؤل حول مستقبل الدين في المجتمعات الغربية،

(١) براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام - دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ص٢٩٦.

وقدّم بعض كبار المنظّرين علم الاجتماع بوصفه علماً وضعياً يقدم الأسس العلمية لأخلاق علمانية، تجردت من العناصر الخرافية المستمدة من الأديان. وقد ساهم إدخال علم الاجتماع في عملية التحديث في نزوع علماء الاجتماع إلى رؤية الحداثة والعصرية بوصفها عملية مضادة للدين[1]، «لأنهم وُجدوا في واقع اجتماعي/ ثقافي يعاضد نظرياً وتطبيقياً مبدأ الابتعاد عن التأثر بالقيم الدينية، والتنظيمات الاجتماعية التي سادت قبل عصر النهضة»[2].

لقد تأثرت المقاربات السوسيولوجية لقضية الدين تأثراً كبيراً بالآراء التي طرحها ثلاثة من المؤسسين الكبار لعلوم الاجتماع الحديثة وهم: ماركس، ودوركهايم، وماكس فيبر، وينظر هؤلاء الثلاثة إلى الدين بوصفه يمثل واقعاً موهوماً ومضللاً، رغم تأثيره الكبير في حياة المجتمعات، ويعتقدون أن العالم الآخر الذي يصوّره الدين هو في النهاية عالمنا الواقعي الراهن مجسّداً في الرموز الدينية، وأن صيرورة العلمنة ستمضي قدماً في الوقت الذي يصبح الناس فيه أكثر اعتماداً على العلم والتقانة في تفسير العالم الاجتماعي[3].

لقد دفع الواقع المتمثل في أن أكثرية المجتمعات الغربية الأكثر

(١) انظر: جان-بول وليم، الأديان في علم الاجتماع، ص٩، ١٣٥.
(٢) محمود الذوادي، مرجع سابق، ٢/ ١٢.
(٣) انظر: أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ص٥٨٦، ٥٩٥.

حداثة ومدنية تشهد انحسار للممارسة العقائدية، وتراجع للوضع الديني العام، إلى النظر إلى الظواهر الدينية من منطلق سلبي، وإلى تحليل التطورات الدينية المعاصرة في إطار تناقض بين الحداثة الفاعلة والدين، فكلما تقدمت الحداثة العصرية تراجع الدين[1].

ومن أهم الحقول في علوم الاجتماع والأنثربولوجيا هي تلك التي تهتم بفهم وتفسير الظواهر والأنظمة الدينية (علم الاجتماع الديني)، وهذا الحقل أنتج العديد من النظريات التي تطبق على الدين الإسلامي، وعلى المجتمعات المسلمة[2]. ومن هذه النظريات التي تحاول تفسير نشوء النظام الديني، -وهي تعكس الموقف السلبي من الحالة الدينية بشكل عام-:

- نظرية فريزر، الذي يذهب إلى أن أصل نشأة الدين ترجع إلى السحر، «فالظواهر السحرية بسيطة أولية في حين أن العقائد الدينية، وما يتبعها من طقوس؛ تمتاز بالتعقيد الذي يرتكز على تقدم الفكر»[3].
- ومن النظريات أيضاً؛ نظرية هيبر، وهو يعتقد أن أصل

(١) انظر: جان-بول وليم، مرجع سابق، ص١٣٧.
(٢) انظر: عز الدين عناية، علم الاجتماع الديني ووقائع الإسلام المعاصر، موقع الحوار المتمدن.
(٣) محمد محمد امزيان، مرجع سابق، ص٩١.

نشأة الدين تعود للأسطورة، وأن الدين مهما كان عملياً فإن للتفكير المحض مجالاً فيه. وإخراج الأسطورة من الدين ليس تضييقاً فحسب، بل معناه أننا نجرده من أهم عنصر وهو الخيال، فالأساطير تصورات دينية، والتصورات الدينية تصورات اجتماعية؛ «ففي الأسطورة يبذل الإنسان جميع صنوف نشاطه، ويستعين بذكائه ليحاول أن يجد تفسيراً نهائياً للأشياء، كما يستخدم خياله وحساسيته الشاعرية»[1].

- وأيضاً من النظريات نظرية ماركس مولر، وخلاصتها أن الدين يمثل محاولة أولى قام بها الذكاء لتفسير الظواهر الطبيعية، وهو يجعل أصل الدين نوعاً من الوحي الذاتي، والحدس بوجود اللانهائي. وغيرها من النظريات التي تدور في الفلك المادي المغرق في المادية ذاته[2].

وفي نص واضح الدلالة يشرح أحد أبرز الأنثربولوجيين البريطانيين وهو إيفانز برتشارد في العام ١٩٥٩م/ ١٣٧٩هـ جذور العداء للتدين في حقل الأنثربولوجيا: «إنَّ الأنثربولوجيين بصفةٍ

(١) المرجع السابق، ص٩١-٩٢.
(٢) المرجع السابق، والصفحات نفسها.

عامَّة ذوو اتِّجاهات سلبيَّة عدائيَّة كئيبة ضد الدِّين. إنَّ العلماء الأوائل الذين أثَّروا في الفكر الأنثربولوجي لأكثر من قرنٍ كامل يُوقِنون تمامًا بعدَم مصداقيَّة الدِّين المنزَّل، وأنَّ كلَّ العقائد نسبيَّة. ورأى عُلَماء القرن التاسع عشر أنَّ الدّين غير حقيقي، وعديم الفائدة، ويجب استئصاله والتقليل من آثاره وإنقاص هيبته بالتقدُّم العلمي، وحينما تحقَّقوا من الوجود العام للدِّين عبر التاريخ الإنساني حاوَلوا أنْ يشرَحُوا ما اعتبروه وهمًا؛ بردِّه إلى عوامل نفسيَّة. إنَّ معظم البارزين من علماء الأنثربولوجيا لم يكن لهم اعتقادٌ دِيني؛ لأنَّ العقائد كلها عندهم مُضلِّلة»[1].

ومن مظاهر التحيز في دراسة الحركات الدينية، أو الأطروحات العقائدية، عند تناول الإسلام، والحركات الإسلامية: تحكّم النموذج الكنسي (النصراني)، وموقع الكنيسة من الدين، وأنماط التأويل للنصوص والمفاهيم المقدسة، وأنساق الفرق والمذاهب المندرجة تحت الديانة النصرانية الأم،..إلخ، في تحليلات ونتائج العديد من الباحثين؛ وهذا يرجع بطبيعة الحال إلى ظروف النشأة، وملابسات الواقع الاجتماعي للباحث، وتراثه

(١) أحمد خضر، اعترافات علماء الاجتماع، ص٣٠٩. وانظر: حسين فهيم، مرجع سابق، ص١٩٩-٢٠٠.

الديني والأيديولوجي، وإلى سبب آخر أشار إليه جان-بول وليم وهو الدور المهم الذي لعبته الأوساط المسيحية من القساوسة وغيرهم في تطور علم الاجتماع نفسه، وتوسع المشاركة الكنسية في الأبحاث السوسيولوجية، ففي العامين (١٩٦٥-١٩٦٦م) -مثلاً- كانت نسبة الأبحاث الاجتماعية الكنسية في الولايات المتحدة تصل إلى ٤١٪[١]، ولذلك تتكاثر في البحوث الاجتماعية التي تدرس الإسلام المعاصر مصطلحات ذات دلالات ثقافية (بالمعنى الأنثربولوجي) مختلفة، فالمفتي الرسمي يوصف بـ«البابا»، والمنهج السلفي يوصف بـ«الأرثذوكسي»، أو «الأصولي»، وتتسلل أفكار الخلاص، والحروب المقدسة، وغيرها من المفاهيم التي تحيل إلى منظومة ثقافية ودينية مغايرة، وتحمل مدلولات تعرقل الفهم الصحيح للواقع الإسلامي، بل حتى عند استخدام المصطلحات/ المفاهيم الإسلامية النابعة من داخل تراثنا الإسلامي، أو من نصوص الوحي المطهر؛ نجد أن المصطلح يتم إعادة إنتاجه من داخل المنظومة الغربية ليحمل سماتها، وتحيزاتها الأيديولوجية؛ كما هي الحال في مصطلح (الجهاد) الذي يتم تداوله بوصفه يشير إلى العدوانية الإسلامية[٢].

---

(١) انظر: جان-بول وليم، مرجع سابق، ص٥٧-٦٢.

(٢) انظر: معتز الخطيب، مرجع سابق، ص٢١. وانظر: جلبير الأشقر،

وهذا التحيز المشوش للفهم، والمعرقل للإدراك دفع الفيلسوف السوسيولوجي الفرنسي جان بودريار (ت٢٠٠٧م/ ١٤٢٨هـ) إلى القول عند مناقشته لظاهرة العمليات الاستشهادية: «لكي ندرك شيئاً من هذه الظاهرة علينا أن نتخلى عن رؤيتنا الغربية»، واستطرد في تفنيد الأطروحات التفسيرية المادية لظاهرة العمليات الاستشهادية، ثم أشار إلى أن هذه الأطروحات التي تناولت السبب، والبرهان، والجزاء أو الغاية، والوسائل لهذه الظاهرة «إنما هي شكل من أشكال الحساب النموذجي الخاص بالغرب. حتى الموت نقوّمه بمعدلات الفائدة، وبتعابير النسبة بين النوعية والسعر!»[1].

وهذا التحيز للخلفية الدينية ينتقل -في أكثر الأحيان- إلى الباحثين الاجتماعيين المحليين المنتمين اسماً إلى بلدان الشرق الأوسط، والعاملين في حقول الاستشراق الجديد، بفعل التبعية الثقافية، والاندماج في البيئة العلمية الغربية[2]، مع عجز هؤلاء

الاستشراق معكوساً-تيارات ما بعد العام ١٩٧٩م في الدراسات الإسلامية الفرنسية، محاضرة مترجمة في صحيفة المناضل-ة المغربية، ٢٢ أكتوبر ٢٠٠٨م.

(١) انظر: جان بودريار (وآخرين)، ذهنية الإرهاب- لماذا يقاتلون بموتهم؟، ترجمة بسام حجار، ص٢٩-٣١.

(٢) انظر: جان-بول وليم، مرجع سابق، ص٦٩.

الباحثين عن إبداع نماذج ومناهج سوسيولوجية أصيلة تراعي الخصوصة الثقافية، وتلاحظ الفروق الدينية، والحضارية.

إن معظم المختصين يواجهون مأزقاً كبيراً، ويقعون في أخطاء لا يستهان بها عندما يطبقون مناهج العلوم الإنسانية، في محاولة فهم وتفسير النص الشرعي، أو التاريخ الإسلامي، أو المجتمع والحركة الإسلامية المعاصرة، وذلك لأنهم لا يعترفون بـ«إمكانية اعتبار الدين والأخلاق والإيمان محركاً للتاريخ، بل يعتبرون التاريخ محكوماً دوماً بدوافع غريزية محضة، إما مادية أو سيادية أو غيرها، أما الخطاب الديني والأخلاقي فهما مجرد بنية فوقية معلنة تخفي الدوافع التحتية الحقيقية؛ فحرب أبي بكر للمرتدين هي محاولة مادية لتمويل الخزينة، وعثمان وعلي مجرد طامحين للسلطة، والفتوح الإسلامية كلها حركات إمبراطورية توسعية، والشافعي مهجوس بشكل مضمر بعرقلة نفوذ السلطة السياسية لسلطته العلمية، ومحمد بن عبدالوهاب مسعور بالمزيد من الجغرافيا وآباء الحركة الإسلامية الروّاد يسعون بشكل مكشوف للوصول للسلطة...إلخ»[1]. ولذلك قامت كتابات معظم المستشرقين الجدد على «إعادة تفسير تاريخ الحركة الإسلامية ومفاهيمها الجوهرية، وحراكها الداخلي،

(١) إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، موقع مجلة العصر. بتصرف.

تفسيراً تستبعد فيه أية دوافع أخلاقية، أو دينية، أو قناعات ذاتية، ويُبحث فيه عن الدوافع المادية، سواء كانت سياسية، أو اقتصادية، أو عرقية أو غيرها، بمعنى أنه يتعسف في تفسير تشكلات الحركة الإسلامية على أنها مدفوعة بصراع سلطة، أو مزاحمة سيادة، أو احتفاظ بالجمهور، أو أهداف بزنسية، أو صفقات تسويقية، فتمظهرات الخطاب الإسلامي عند هؤلاء المستشرقين الجدد وأتباعهم من العرب المستغربين تعد كلها مجرد موازنات سياسية وحسابات اجتماعية محضة.

وهـذا التفسير السياسي أو الاقتصادي لدوافع الحركة الإسلامية لدى الباحثين الأجانب وأتباعهم من العرب المستغربين ينم عن جهل مطبق بالطبيعة الإنسانية ذاتها، ولا شك في أن من أقوى مكونات الإنسان المكون الديني والأخلاقي والروحاني. ولو جئنا نختبر ذلك العصاب في التفسير المادي لواقع الحركة الإسلامية فإنه حتماً سيفلس في تقديم إجابة دقيقة على كثير من الظواهر. مثلاً: ما الذي يدفع الإسلاميين المعاصرين إلى ترك الفرص الاستثمارية في المؤسسات الربوية وتحمل كلفة المصرفية الإسلامية؟ ما الذي يدفع الشابة المؤمنة الرقيقة إلى ارتداء الحجاب وتحمل نظرات الاستخفاف في الأماكن العامة؟ ما الذي يدفع شاباً في زهرة العمر

إلى التضحية بمجتمع الرفاه الذي يتقاطر إليه الوافدون والمقيمون ويتوجه لجبال شعثاء ينشد غناء الموت؟...وهكذا دواليك، مشاهد كثيرة تمردت على نظريات الأنسنة العلمانية، وأفلست محاولاتها التفسيرية البائسة في قراءة هذه الظواهر، لا زالت هذه المدرسة غير قادرة على استيعاب أثر الإيمان في النفوس بما يجعل الدين محركاً للتاريخ، فلم يصلوا إلى ما وصل إليه هرقل بحكمته الرومية حين أدرك ماذا تصنع «بشاشة الإيمان» إذا تسللت إلى القلوب، وذلك فيما روى البخاري أن هرقل قال لأبي سفيان:(وَسَأَلْتُكَ أَيَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ فَذَكَرْتَ أَنْ لا، وَكَذَلِكَ الإيمان حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ)[1].

والخلاصة أن العلوم الإنسانية الحديثة تعاني مآزق منهجية متعددة، فهي علوم مادية، قامت على أسس وضعية ملحدة، ترفض الغيب/ الميتافيزيقيا، وتأنسن الأديان أي: تجعل الدين مجرد ظاهرة اجتماعية، أنتجها الإنسان بوصفها هروباً نفسياً لمواجهة الأخطار. بالإضافة إلى تأثرها العميق بظروف نشأتها، والتي ساهمت العوامل الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، في التأسيس لها، ومع ذلك تدّعي العالمية، والشمول، وترفض -في معظم الأحيان- الوصف بالتحيز،

(١) المصدر السابق، بتصرف.

والخصوصية. هذه العلوم إذا طبّقت على بيئة مختلفة بشكل عميق عن البيئة الغربية، كالبيئة الإسلامية، وهي -إجمالاً- بيئة متدينة، تتكون من أنساق اجتماعية لها طابعها الخاص، وذاكرة جمعية مختلفة، وبنى ثقافية مغايرة؛ فإن النتائج في معظم الأحيان تخرج مشوهة، وتفتقر للرصانة، والموضوعية.

وهذا لا يعني رفض نتائج هذه العلوم وأدواتها بشكل قطعي وشامل؛ لكونها تتضمن نماذج تفسيرية مفيدة، ومداخل علمية مساعدة، وآليات بحثية فاعلة، وإنما هي إشارة نقدية مهمة تكشف عن مكونات وأسس وخلفيات النظام المركزي الذي يحكم مختلف مناهج العلوم الإنسانية، ويضعف صدقيتها، وتأثيرات ذلك على نتاج الحقل الاستشراقي الجديد.

تعليق أخير

مهما بالغ المرء في موقفه الإيجابي من الاستشراق، أو تلك المعرفة التي ينتجها الغرب عن الشرق العربي خاصة، ومهما أسرف في تقديره لإنجازاته المعرفية في الجانب الأكاديمي، والبحثي منه؛ فإن الاستشراق القديم والحديث يظل منتجاً إنسانياً محكوماً بظروف المواجهة بين منتجها (الغرب)، وموضوعها (الشرق)، وبأهواء أصحابها، وأفكارهم المسبقة، وبمصالحهم الدنيوية، في عالم تحفزه المصالح المتلوثة لا القيم ولا المبادئ.

«إنها معرفة دنيوية منغمسة تماماً في الظروف والشروط المادية، والمناخات السياسية والأيدلوجية»[1]، واستمرار لـ «قصة الصراع التاريخي بين أثينا ومكة، بأبطالها وخونتها!»[2].

يصرّح تيري هنتش بالقول: «إن المهانعة الرمزية في الثقافة العربية-الإسلامية لتقدم قيمنا العالمية في شرق البحر المتوسط

(١) عبدالنبي اصطيف، نحو استشراق جديد، مقالة في مجلة الاجتهاد العدد٥٠-٥١، ص٦٢ عام١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
(٢) انظر: أولفييه مووس، مرجع سابق، ص٣٠. بتصرف.

تزعجنا بنحوٍ خاص؛ لكون هذه المنطقة مترسخة في مخيالنا الجماعي بوصفها عائدة إلينا منذ أقدم الأزمنة، ليس بسبب الانضواء العابر للشرق المتوسطي في منطقة النفوذ اليوناني-الروماني وحسب؛ بل أيضاً بسبب رنين الحكايات التوراتية في نفوسنا»[1].

ومع اشتداد الهزال الحضاري في الأمة الإسلامية إلا أنها لا تزال شامخة بتراثها، ودينها، وهويتها، أمام قوى المكر، وقادة الاحتلال. وسنة التدافع بين الحق والباطل ماضية، يتبناها رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، لا يلتفتون إلى أصوات الخذلان، وصيحات الإرجاف، ولمزات المنافقين.

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لا يُوقِنُونَ﴾ [الروم: ٦٠]، ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٧].

---

(١) تييري هنتش، مرجع سابق، ص٤٠٦-٤٠٧.

أهم المراجع

- أبوبكر باقادر، الإسلام والأنثربولوجيا، الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، نشر رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة محمد عناني، نشر رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- آصف حسين، صراع الغرب مع الإسلام: استعراض للعداء التقليدي للإسلام في الغرب، ترجمة مازن مطبقاني، نشر مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.
- آمنة الجبلاوي، الإسلام المبكر: الاستشراق الجديد: باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، نشر دار الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

- أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، موسوعة النظريات الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهري، نشر المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
- أوليفيه روا، أوهام ١١أيلول-المناظرة الاستراتيجية في مواجهة الإرهاب، ترجمة حسن شامي، نشر دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- أولفييه مووس، تيار الاستشراق الجديد والإسلام: من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي، ترجمة عومرية سلطاني، نشر مكتبة الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- إيمان حمدي (وأخريات) محررة، كيف نقرأ العالم العربي اليوم: رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، ترجمة شريف يونس، نشر دار العين، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.
- إيمانويل والرستاين، علم الاجتماع الغربي-مساءلة ومحاكمة، ترجمة محمود الذوادي، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
- برنارد لويس، الإسلام والغرب، ترجمة فؤاد عبدالمطلب، نشر اتحاد الكتاب العرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

- براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبوبكر باقادر، نشر دار جداول، الطبعة الأولى ٢٠١٣م.
- براين تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايغ، نشر مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
- بنسالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، نشر المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، نشر دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠١١م.
- بوبي س.سيد، الخوف الأصولي: المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، ترجمة عبدالرحمن أياس، نشر دار الفارابي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.
- تركي الظفيري، الاستشراق عند إدوارد سعيد-رؤية إسلامية، نشر مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ترجمة بشير السباعي وأحمد حسان، نشر مركز مدارات، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.

- تيري هنتش، الشرق المتخيل: رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، ترجمة غازي برو وخليل أحمد خليل، نشر دار الفارابي، الطبعة الاولى ٢٠٠٤م.
- جاك بيرك (وآخرين)، حوار الاستشراق، إعداد وترجمة أحمد الشيخ، نشر المركز العربي للدراسات الغربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- جان بودريار (وآخرين)، ذهنية الإرهاب-لماذا يقاتلون بموتهم؟، إعداد وترجمة بسام حجار، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، نشر دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- جان فرانسوا دورتيه (مشرف ومحرر)، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ.
- جيرار ليكلرك، الأنتروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، نشر دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

- جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية: الحضارات على المحك، ترجمة جورج كتورة، نشر دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- حسين فهيم، قصة الأنثربولوجيا-فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة.
- دوجلاس ليتل، الاستشراق الأمريكي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ ١٩٤٥م، ترجمة طلعت الشايب، نشر المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
- رضـــوان السيد، الـصراع على الإسلام-الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، نشر دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- رضوان السيد، المستشرقون الألمان-النشوء والتأثير والمصائر، نشر المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق-لفّق تسد، ترجمة صباح قباني، نشر دار طلاس، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
- زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته-الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ترجمة شريف يونس، نشر دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

- ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، نشر المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ستيفن شيهي، الإسلاموفوبيا: الحملة الأيدلوجية ضد المسلمين، ترجمة فاطمة نصر، نشر دار سطور، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.
- صالح الغامدي، الإسلام الذي يريده الغرب-قراءة في وثيقة أمريكية، نشر مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
- صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية-عرض نقدي لمناهج البحث، نشر دار التنوير، ٢٠٠٧م.
- ضياء الدين ساردار، الاستشراق: صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية، ترجمة فخري صالح، نشر هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.
- عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م.

- علي النملة، الالتفاف على الاستشراق-محاولة التنصل من المصطلح، نشر مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
- علي النملة، كنه الاستشراق المفهوم، الأهداف، الارتباطات، نشر دار بيسان، الطبعة الثالثة، ١٤٣٢هـ.
- فاضل الربيعي، ما بعد الاستشراق- الغزو الأمريكي للعراق وعـودة الكولونياليات البيضاء، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- الفضل شلق ورضـوان السيد، مجلة الاجتهاد، نشر الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، ٢٠٠١م.
- كريستوف فولف، علم الأناسة-التاريخ والثقافة والفلسفة، ترجمة أبويعرب المرزوقي، نشر دار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- مارك أوجيه وجان بول كولاين، الأنثربولوجيا، ترجمة جورج كتوره، نشر دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.
- مازن مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، نشر عالم الأفكار، ٢٠١١م.

- مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، إشبيليا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- المبروك المنصوري، الدراسات الدينية المعاصرة–من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية، نشر دار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- محمد أركون (وآخرين)، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، إعداد وترجمة هاشم صالح، نشر دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- محمد خليفة حسن، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، نشر الإدارة العامة للثقافة والنشر بجامعة الإمام، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- مصطفى عبدالغني، المستشرقون الجدد: دراسة في مراكز الأبحاث الغربية، نشر الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

- معتز الخطيب، الإسلام والإرهـاب في الفكر الغربي: النماذج التفسيرية وخلفياتها، نشر مكتبة الإسكندرية، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.
- مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، نشر دار التنوير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- هتشنسون، معجم الأفكار والأعـلام، ترجمة خليل الجيوسي، نشر دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- وسيلة خـزار، الأيدلوجيا وعلم الاجتماع: جدلية الانفصال والاتصال، نشر منتدى المعارف، الطبعة الأولى ٢٠١٣م.
- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة عمر لطفي العالم، نشر المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

الفهرس

حول الاستشراق الجديد

يرى براين تيرنر أن الاستشراق قد أظهر العديد من أعراض الأزمات الداخلية، بل والانهيار، منذ الحرب العالمية الثانية (١٩٣٧-١٩٤٥م)، ولكن البديل لم يكن من السهل إيجاده؛ وذلك لأن الاستشراق مازال يحتفظ بدعم فكري ومؤسساتي، وهو يملك مقومات ذاتية تدعم وجوده. وقد جرت محاولات عديدة لإعادة بناء مجاله العلمي، بما يضمن استمرار فاعليته وتحقيقه لأهدافه .. هذا الكتاب يسعى لاستنطاق المصادر المتاحة لتكوين صورة واضحة المعالم عن هذه المحاولة التي تهدف لإعادة بناء المجال العلمي والمنهجي في الحقل الاستشراقي، والتي اصطلح على تسميتها في الكتاب بـ(الاستشراق الجديد) أو الاستشراق المتجدد.



مركز البحوث والدراسات

@/albayan31

/albayanMag

مكتب مجلة البيان

ص.ب 26970 - الرياض - 11496

www.albayan.co.uk

sales@albayan.co.uk

هاتف : 0096614546868

9786038101377